Historia

Jean Delumeau
La confesión y el perdón

Alianza Universidad

3412712

LA confesión es un rasgo distintivo de la Iglesia católica. Este hecho posee, aparte de sus connotaciones teológicas, unas considerables implicaciones sociales: establece una comunicación especialmente íntima entre el individuo y la institución eclesiástica, lo libera de su culpa, a la vez que lo ata al sacramento. Otorga al individuo libre albedrío para elegir su salvación, a costa de sacrificar su intimidad frente al confesor. Al adoptar la confesión obligatoria anual en el siglo XIII, la Iglesia romana no valoró la avalancha de problemas que iban a desencadenar LAS DIFICULTADES DE LA CONFESION —la evaluación de las faltas, la apreciación del arrepentimiento, etc. JEAN DELUMEAU describe la vivencia de la confesión en la vida cotidiana: ¿cuál fue el comportamiento real de los confesores?, ¿cómo vivieron los creyentes la obligación de la confesión? Los consejos de escucha benevolente dados a los confesores reflejan claramente la dificultad psicológica de la confesión, especialmente de los pecados sexuales. LA CONFESION Y EL PERDON recupera de forma magistral los vivos debates que se plantearon entre benevolencia y exigencia, entre apertura y cerrazón, entre moral de la comprensión y rigidez elitista, y que en buena medida subsisten hasta nuestros días.

Alianza Editorial

Roger van der Weyden
«Los siete sacramentos» (detalle)
Museo Real de Bellas Artes, Amberes
Fotografía Scala

Jean Delumeau

La confesión y el perdón

Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII

Versión española
de Mauro Armiño

Alianza
Editorial

Título original: *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe- XVIIIe siècle*

© Librerie Arthème Fayard, 1990
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A.; Madrid, 1992
Calle Milán, 38; teléf. 300 00 45; 28043 Madrid
I.S.B.N.: 84-206-2712-7
Depósito legal: M. 24.393-1992
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

Introducción 9
Capítulo I: La coacción de la confesión privada obligatoria 15
Capítulo II: La obstetricia espiritual 25
Capítulo III: La confesión para tranquilizar 37
Capítulo IV: Los motivos del arrepentimiento 45
Capítulo V: ¿Estáis «atrito» o «contrito»? 51
Capítulo VI: La difícil victoria de la atrición 63
Capítulo VII: El aplazamiento de la absolución 71
Capítulo VIII: Ocasiones y recaídas 81
Capítulo IX: Circunstancias y penitencias 89
Capítulo X: No agravar los pecados 97
Capítulo XI: Prehistoria del probabilismo 109
Capítulo XII: La edad de oro del probabilismo 117
Capítulo XIII: La ofensiva contra el probabilismo y la marejada rigorista 123
Capítulo XIV: San Alfonso de Ligorio: justo medio y benevolencia 131
Conclusión 145

INTRODUCCION

En la documentación reunida para mi reciente obra *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois* tuvieron un sitio numerosos textos relativos a la confesión, principalmente durante los siglo XVI-XVIII. En efecto, en el plano histórico me había planteado la siguiente cuestión: ¿tranquilizaba la confesión? Esa pregunta explica el estrecho lazo que existe entre mi libro sobre la «seguridad» y el que ahora se va a leer: dependen el uno del otro, dado que es cierto que la Iglesia romana quiso tranquilizar a los fieles testificándoles el *perdón* divino. A cambio, exigió de ellos una *confesión* explícita.

Si, pese a ello, he aislado este informe para hacer con él un libro aparte, ha sido porque forma por sí solo un conjunto homogéneo, centrado en una doctrina y una práctica religiosas profundamente originales y, a mi parecer, sin equivalente en la historia. Porque ninguna otra Iglesia cristiana ni ninguna otra religión han concedido tanta importancia como el catolicismo a la confesión detallada y repetida de los pecados. Seguimos estando marcados por esa invitación incesante y esa formidable contribución al conocimiento de uno mismo.

En nuestro tiempo, los peores adversarios de la persona humana han reconocido implícitamente el estatuto existencial de quien confiesa: es único, ireemplazable. Conciencia individual y confesión están unidas. En líneas más generales, la lucidez sobre uno

mismo aparece ante el clínico del alma como un elemento positivo, un factor de salud psíquica. Ahora bien, entre el «conócete a ti mismo» de Sócrates y el de Freud, se produjo, como vínculo y como multiplicador, la aportación enorme —el adjetivo no es demasiado excesivo— de la confesión tal como fue enseñada y vivida en el catolicismo. Supone decir bastante de la importancia de este «objeto histórico».

Su originalidad destaca más todavía cuando se piensa en la diferencia radical que separó el «tribunal de la penitencia» —expresión clásica de antaño— de las justicias ordinarias de todos los tiempos. Estas castigan a los culpables. La Iglesia, incluso aunque inflija unas «penitencias», es en primer lugar y ante todo dispensadora del perdón divino. Cierto que, en el pasado, se planteó mucho la cuestión de saber en qué condiciones había de concederse ese perdón, y si, en más de un caso, no había que aplazarlo. Más adelante veremos los debates que surgieron a este respecto.

Como contrapartida, me viene a la memoria una confidencia. En mi clase del Collège de France había tratado sobre el «aplazamiento de absolución» en los siglos XVII y XVIII. A la salida, un cura párroco, rico ya de larga experiencia, vino a mi encuentro y me dijo: «Yo he negado la absolución una sola vez en el curso de mi ministerio y lo he lamentado toda mi vida.» El Gran Arnauld le habría juzgado ciertamente «laxista». En todo caso, el perdón tiene una historia.

Por razones de eficacia, el presente ensayo concentra la luz sobre la edad clásica, durante la cual las obras de los especialistas de la confesión fueron a un tiempo las más numerosas y las más documentadas. En la época se trató de una cuestión realmente candente, que estaba en el centro de las preocupaciones religiosas y culturales. Sin embargo, los problemas planteados en cascada por la práctica penitencial de antaño aparecen a los ojos del hombre de hoy extraordinariamente complejos y sutiles. Por tanto, he optado por clarificarlos en catorce breves capítulos que se esfuerzan por presentar en términos simples y actuales los debates que apasionaron, entre otros, a Pascal, Boileau y Bossuet. La inteligencia de la modernidad occidental pasa por una historia de la confesión, sobre todo si pensamos que también en país protestante existió una casuística.

Me refería hace un momento a Freud. No ocultaré que, al reunir las piezas de este informe, he alimentado una idea particular sobre los psiquiatras y los psicoanalistas. Su frecuentación se me ha

vuelto familiar desde hace quince años debido a mis trabajos de historiador de los miedos, la culpabilidad y el sentimiento de seguridad. Este ensayo se sitúa, por tanto, en la confluencia de esas tres grandes preocupaciones que siguen constituyendo, en su vivencia actual, el pan cotidiano de cuantos están a la escucha de las angustias humanas. Me sorprendería si no encontrasen en las páginas que siguen ocasión de nuevas connivencias entre nosotros.

Los hombres de iglesia también son los médicos de almas, incluso aunque su número haya disminuido en relación a los períodos estudiados en este libro. Deseo que comprendan bien la naturaleza y los límites de mi propósito, que, como en mis obras sobre el miedo y el sentimiento de seguridad, sigue siendo puramente histórico y no es ni laudatorio ni polémico. He pretendido volver a situar unos debates que fueron vivos entre benevolencia y exigencia, entre apertura y cierre, entre moral de la comprensión y rigidez elitista. Se trata, pues, de un conflicto que está datado. Pero, ¿cómo negar su permanente actualidad? Subsiste en nuestros días en el seno de las religiones. Resurgirá siempre en las sociedades humanas: por esa razón era útil aclarar, durante cierto tramo de historia, el difícil camino del justo medio.

Este se vuelve legible sobre el terreno cuando se consigue hacer salir de la sombra lo que era, en la vida cotidiana, la vivencia de la confesión. Y la documentación disponible es esencialmente normativa: indicaba a los sacerdotes cómo confesar, y a los fieles cómo confesarse. La dificultad y el interés de la empresa histórica aquí intentada consisten, por tanto, en leer esos documentos en el segundo grado para adivinar en ellos, entre líneas, tanto el comportamiento real de los confesores como las reacciones de los cristianos normales sometidos a la obligación de la confesión. ¿Cómo fue vivida de forma concreta esa coacción? He ahí la pregunta básica que ordena todo este libro. Añadiré que esa pregunta debería dominar cualquier reflexión actual sobre el sacramento del perdón.

En las páginas que siguen no faltará quien se asombre ante los consejos de escucha benévola dados por el magisterio a los confesores. Tal insistencia es susceptible de varias lecturas históricas, muy distintas unas de otras, pero que no se excluyen mutuamente. Indiscutiblemente, remite a la dificultad psicológica de la confesión, y en particular a la de los pecados sexuales: era preciso facilitar su declaración a penitentes reticentes.

Pero, en un plano completamente distinto, ¿se ha puesto sufi-

cientemente de relieve hasta ahora cuánto hicieron progresar los «consejos a los confesores» en la psicología colectiva la imagen «moderna» del padre? En efecto, de forma casi unánime les piden ser «padres» para los pecadores a quienes acogen. Ahora bien, «padre», en este tipo de discurso, siempre va unido a ternura y a perdón. No se trata del *pater familias* que manda con autoridad en el seno de la familia, sino del personaje evangélico que corre al encuentro del hijo pródigo, lo abraza con afecto y lo reintegra en la casa común. Hubo ahí una aportación decisiva a la modificación de la imagen paterna, que, añadida a la promoción de san José en la época clásica, merece ser subrayada en una historia de las mentalidades.

Así pues, una encuesta sobre el pasado de la confesión, tal como aquí se comprende, se ve inducida a rebasar sus propias fronteras para constatar que lo confesional quiso ser, y ciertamente constituyó a menudo, uno de los lugares de la benevolencia paterna. Chateaubriand lo recordó justamente en un pasaje célebre de las *Memorias de ultratumba*.

Si subrayo aquí este aspecto tal vez inesperado es para dar a entender mejor la complejidad de los elementos que entran en la constitución de los archivos históricos. Estos serán siempre objeto de lecturas divergentes por la sencilla razón de que contienen piezas que se contradicen entre sí. Así es la vida. Una historia de la confesión, incluso limitada en tiempo y espacio, no escapa a esa regla. Al contrario, la confirma de manera ejemplar. La confesión quiso tranquilizar; pero después de haber inquietado al pecador. Lo perdonó incansablemente; pero, ¿no amplió más allá de lo razonable la lista y las circunstancias de los pecados? Afinó la conciencia, hizo progresar la interiorización y el sentido de las responsabilidades; pero también suscitó unas enfermedades del escrúpulo y, por otra parte, impuso un yugo muy pesado a millones y millones de fieles.

Por lo que al historiador se refiere, no trata de inclinar la balanza a un lado más que a otro. Ofrece un informe. Que cada cual lo consulte e interprete en función de su ecuación personal. Al menos puede esperar —tal era mi deseo cuando redactaba mis obras anteriores— desdramatizar el presente y aclarar caminos de futuro.

Todavía queda subrayar una evidencia psicológica fundamental que a menudo me parece ausente de los escritos especializados sobre la confesión: la diferencia de naturaleza que existe y continuará

existiendo entre una confidencia voluntaria y una confesión decretada autoritariamente*. El presente ensayo pretende ser, ante todo, un estudio de la confesión tal como fue impuesta y vivida en el espacio católico a partir del siglo XIII.

Hacer confesar al pecador para que reciba del sacerdote el perdón divino y se vaya tranquilo: ésa fue la ambición de la Iglesia católica, sobre todo a partir del momento en que volvió obligatoria la confesión privada todos los años y exigió además a los fieles la confesión detallada de todos sus pecados «mortales». Al adoptar estas decisiones cargadas de futuro, la Iglesia romana no medía sin duda en qué engranaje ponía el dedo, ni qué peso imponía a los fieles, ni qué avalancha de problemas derivados unos de otros iba a desencadenar. La vivencia religiosa cotidiana quedó completamente sacudida. Sacerdotes y laicos se vieron enfrentados a las múltiples dificultades de la confesión, de la evaluación de las faltas y de la apreciación del arrepentimiento. Había que pedir y obtener el perdón. Pero, ¿en qué condiciones?

* Ya había llamado yo la atención sobre esa diferencia en *Ce que je crois*, París, Grasset, 1985, p. 97.

CAPITULO I
LA CREACION DE LA CONFESION PRIVADA OBLIGATORIA

Las indulgencias, que la Iglesia católica otorgó cada vez de forma más general, permitían abreviar o anular el tiempo de purgatorio. Todavía faltaba escapar del infierno. A buen seguro, José y el ángel guardián velaban sobre los moribundos. Pero, ¿qué podían ellos si éstos expiraban en estado de pecado mortal? Cierto que estos patronos de la buena muerte, muchas anécdotas *(exempla)* lo prueban, realizaban recuperaciones *in extremis* y procuraban a ciertos pecadores la gracia de un arrepentimiento repentino y de una confesión en el último momento. Pero, ¿no era más razonable confesarse regularmente y evacuar así, de forma periódica, los malos humores y las enfermedades portadoras de condenación? ¿Por qué temer a la confesión, tabla salvadora siempre disponible en medio de las tempestades de la vida? De este modo nos encontramos con el inmenso problema histórico de la confesión en los países católicos que ya había sido abordado en *Le Péché et la peur* (Fayard, 1983).

Todas las cronologías destinadas a los alumnos de la enseñanza secundaria deberían prestar gran relieve a la decisión del concilio de Letrán IV (1215) que hizo obligatoria la confesión anual. La generalización de ese apremio, ya en vigor antes en varias diócesis, modificó la vida religiosa y psicológica de los hombres y mujeres de Occidente, y pesó de forma enorme sobre las mentalidades hasta la Reforma en los países protestantes y hasta el siglo XX en los que permanecieron católicos. La actual deserción de los confesionarios en

el seno del espacio romano ayuda, por substracción, a evaluar el lugar que en otro tiempo ocupaba en la vida cotidiana el «sacramento de la penitencia». Una vez más se comprueba la exactitud de la fórmula célebre de Lucien Febvre: «La historia es hija de su tiempo.» El retroceso de la confesión deja al descubierto a partir de entonces una vasta plaga que, con toda lógica, los historiadores de hoy tratan de investigar para mayor beneficio de nuestro conocimiento del pasado[1].

La base de la documentación sobre el tema es evidentemente la pesada literatura eclesiástica, acumulada entre los siglos XII y XIX, que reúne «sumas de confesión», «manuales de confesores», tratados de casuística, sermones, catecismos, «resultados de conferencias eclesiásticas», cartas de espiritualidad, etc. Semejante masa es para nosotros un signo. La confesión privada obligatoria ocupó en las preocupaciones de entonces, *mutatis mutandis,* un lugar comparable al que ocupan hoy en la primera página de los periódicos y en la opinión la contracepción, el aborto, las fecundaciones artificiales y la eutanasia. Hay que tener en la mente esa comparación, por imperfecta que sea, para situar de nuevo bajo su verdadera luz los hechos que vamos a tratar.

Los agrios y largos debates, que hoy nos parecen caducos, sobre la atrición y la contrición, sobre el aplazamiento de la absolución, sobre la moral de los casuistas (atacada sin matices por Arnauld y Pascal) y sobre las opiniones «probables» o «más probables», debieron su extraordinaria importancia —una importancia que es un hecho histórico— a las incidencias que tenían de forma concreta sobre la vida religiosa de cada uno. Para el católico de otros tiempos no era indiferente tener frente a él, en el claroscuro de un confesionario, a un sacerdote rigorista o indulgente. Su bienestar psíquico, su vida de relaciones, sus comportamientos cotidianos podían ser modificados por las exigencias más o menos grandes de aquel que la Iglesia le asignaba a un tiempo como «padre», como «médico» y como «juez».

El gigantesco corpus documental de que disponemos sobre la

---

[1] Por tratarse del periodo que sobre todo vamos a considerar (siglos XIV-XVIII), citaré principalmente, al lado de *Le Péché et la peur,* París, Fayard, 1983: Th. N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation,* Princeton University Press, 1975, y *Practiques de la confession,* obra colectiva del «grupo de la Bussière», París, Cerf, 1983.

confesión, al menos antes del siglo XIX, encubre sin embargo una gran debilidad. Proviene de plumas clericales. Expresaba una voluntad normativa. A cambio, durante mucho tiempo los fieles apenas hicieron saber lo que realmente sentían yendo a confesarse, salvo durante el momento de la revuelta protestante, cuando los Reformadores hicieron pública una crítica hasta entonces ocultada la mayoría de las veces.

No nos corresponde por tanto intentar una lectura en segundo grado de esta literatura eclesiástica, es decir, adivinar a través de ella tanto las actitudes de los confesores como de los penitentes. Tratándose de estos últimos, resulta revelador que Carlos Borromeo haya escrito en sus *Instrucciones a los confesores*: «La mayoría de las veces son muy negligentes en hacer las confesiones como hay que hacerlas [...], de suerte que se confiesan más por una cierta costumbre que por el conocimiento que tienen de sus pecados, y por un deseo de enmendarse»[2].

Por ello hemos de restituir una práctica a partir de un discurso que se quería teórico. Al hacerlo veremos que semejante empresa es posible e incluso rica en enseñanzas. Fue la tenaz resistencia del público a la confesión detallada y obligatoria de las faltas lo que llevó a elaborar una pastoral de la confesión donde constantemente la amenaza quedaba contrapesada por el aliento, la severidad por la ternura, el castigo por el perdón.

Desde el principio se impone una precisión, que no siempre proporcionan las obras especializadas. Los textos del concilio de Trento son, en cierta medida, contradictorios sobre las obligaciones de la confesión anual. Letrán IV (constitución 21) había estatuido que «todos los fieles de ambos sexos, llegados a la edad de discreción» debían confesar «todos sus pecados [...] al menos una vez por año». En el documento «doctrinal» sobre la confesión, los padres de Trento fueron menos categóricos. Sólo hicieron obligatoria la confesión (al sacerdote) de «todos los pecados mortales». «Por lo que se refiere a los pecados veniales que no excluyen de la gracia de Dios y en los que caemos a menudo (aunque la confesión sea útil en su caso), pueden ser callados sin falta y expiados por numerosos remedios diversos [...]. En la Iglesia, nada más puede exigirse del penitente [...], salvo que cada cual confiese los pecados que recuerde de

[2] Carlos Borromeo, *Instructions aux confesseurs de sa ville et de son diocèse*. He empleado la traducción francesa editada en París, 1665. Aquí, p. 31.

haber ofendido mortalmente a su Dios y Señor» (sesión XVI, cap. v). En cambio, el canon 8 declara: «Si alguien dice que la confesión de todos los pecados, tal como la Iglesia la observa, es imposible [...], o que todos y cada uno de los fieles de ambos sexos no se han atenido a ella una vez al año según prescribe el gran concilio de Letrán [...], que sea anatema»[3].

Los casuistas de los siglos XVII-XIX se inquietaron por el desajuste entre el enunciado dogmático repetido por el *Catecismo romano* de 1566[4] («No se puede sin pecado no confesar los pecados veniales») y el decreto de aplicación[5]. De hecho, la práctica fue la de la confesión obligatoria de los pecados, incluso veniales. La exégesis corriente que concilia los dos textos tridentinos puede ser resumida del siguiente modo: el precepto de la confesión anual sólo vale, en sentido estricto, para los pecados mortales, pero es preferible presentarse de todos modos al sacerdote, al menos una vez al año, por temor a provocar escándalo y para declarar que uno no se siente culpable de ningún pecado mortal[6].

La confesión fue una coacción de múltiples aspectos. Y fue pesada, ante todo, para los confesores mismos. «La acción que hacéis es penosa, les concede san Jean Eudes en 1644, pero debéis recordar que costó mucho a vuestro Redentor, para rescatar las almas»[7].

Resulta fácil de adivinar el carácter ingrato de esta tarea sacramental y las insuficiencias del clero a los diversos consejos dados a los sacerdotes sobre la manera de acoger y escuchar a los penitentes. Gerson les ordena estar a disposición «tanto de los pobres como de los ricos, de los feos como de los hermosos [en sentido moral], de los ignorantes como de los sabios»[8]. Doscientos años más tarde, san

---

[3] Cfr. A. Duval, «Le concile de Trente et la confession», en *Maison-Dieu*, núm. 118, 1974, pp. 131-180 (con bibliografía). Aquí, p. 132.

[4] Edición consultada: *Le Catéchisme du concile de Trente latin-français*, 2 volúmenes, Mons, 1691, p. 624.

[5] Cfr. Th. Gousset, *Théologie morale à l'usage dess curés et confesseurs*, II, París, 1884, p. 254.

[6] *Ibíd.*, según un ritual de Toulon.

[7] Jean Eudes, *Le Bon Confesseur ou Avertisement aux confesseurs contenans les qualitez que doivent avoir tous les confesseurs specialmente les missionnaires*, 1.ª edición, 1644. Ed. consultada: Lyon, 1669, p. 16.

[8] Jean Gerson, *De arte audiendi confessionis*, en *Opera*, ed. Du Pin, Amberes, 1706, II, col. 447.

Francisco de Sales suplica a los confesores que acojan a los penitentes «con un amor extremo, soportando pacientemente su rusticidad, ignorancia, imbecilidad, desarrollo tardío y demás imperfecciones»[9]. San Jean Eudes, que había leído al obispo de Annecy, abunda en el mismo sentido. Asegura que hay que «recibir a todo tipo de personas indiferentemente, cada uno por su turno, pobres y ricos, buenos y malvados, sin ninguna acepción ni preferencia». O, si hay que establecer un turno preferente, que éste sea en favor «de los enfermos e impedidos, de las nodrizas y mujeres encinta, de los servidores y sirvientas que no pueden esperar»[10].

Por tanto la confesión planteó a los sacerdotes un problema de acogida. Intentaron introducir prácticas discriminatorias de las que no siempre estaban ausentes las consideraciones sociales. Otra prueba: la constatación de san Alfonso de Ligorio en su *Guide du confesseur pour la direction des gens des campagnes:* «Hay quienes reservan su caridad para las personas notables o las almas devotas; pero si son abordados por un pobre pecador, o no le escuchan, o lo hacen de mala gana, y finalmente le despiden de manera afrentosa»[11].

Dado que la confesión era a menudo un castigo, incluso para los confesores, o una fuente de rentas antes del concilio de Trento, no vacilaban a veces en hacerla de prisa y corriendo. «Más vale, les aconseja Gerson, escuchar completamente a pocas personas que escuchar a muchas a todo correr»[12]. En esa misma época, el confesor franciscano Michel Menot se queja a su vez de las confesiones «despachadas» con las que las dos partes creen saldar su cuenta. El penitente, si es que merece ese nombre, logra rápidamente la absolución, y el confesor, que se hace pagar sus servicios, está interesado en dar muchos perdones:

> ¿Cómo puedes confesarte [correctamente], tú que no te has confesado hace un año y que vas en busca del sacerdote durante la semana santa rogándole que te despache corriendo? [...] En cuanto al sacerdote que no piensa más que en el resultado y el dinero, te despacha al instante, te da la absolución y te dice: «Vete, amigo.» Pero, ¿adónde irá el pecador con se-

---

[9] Jean Eudes, *Le Bon Confesseur...*, p. 104.

[10] Jean Eudes, *Le Bon Confesseur...*, p. 104.

[11] Alfonso de Ligorio, *Guide du confesseur pour la direction des gens des campagnes* (1.ª ed.), en (*Œuvres complètes*, t. 27 (*Œuvres morales*, t. 3), París, 1842, p. 492.

[12] J. Gerson, *De arte audiendi...*, col. 447.

mejante absolución? A todos los diablos, y el confesor le habrá preparado el sitio[13].

Un siglo más tarde, Jean Eck, adversario de Lutero, se queja de los penitenciarios de San Pedro de Roma, a los que describe en los siguientes términos:

> Helos ahí sentados y tendiendo la mano y dando la absolución a los que se confiesan; es un escándalo verles acelerar las confesiones de buenas gentes que se acusan de cosas enormes, diciéndoles: «No es nada, no es nada, decid lo que es grave.» No son almas lo que buscan, sino dos o tres monedas; por eso tienen que ir de prisa, para oír la mayor cantidad de gente»[14].

La Reforma tridentina pone término a los beneficios pecuniarios sacados de las confesiones, pero no a las prácticas apresuradas de ciertos sacerdotes. A fines del siglo XVII, un capuchino español, Jaime de Corella, en una *Práctica del confessionario* que tuvo numerosas ediciones, se lamenta de las «omisiones y del poco celo de algunos confesores»[15]. En esa misma época, las *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens* (1695) estigmatizan a los sacerdotes que oyen a los penitentes «para salir del paso, y con precipitación, sin pensar en otra cosa que en confesar a muchos deprisa»[16].

En el siglo siguiente, Léonard de Port-Maurice vuelve sobre el tema en sus *Avertissements utiles aux confesseurs,* donde se enfrenta al sacerdote «desconsiderado y urgido por acabar, bien por aburrimiento, bien por ganas de despachar al mayor número posible», y que «no deja al penitente tiempo para descubrir, como querría, el fondo de su conciencia [...], de suerte que el desventurado deja de lado la mitad de sus pecados»[17]». El franciscano italiano —un tenor de la

---

[13] M. Menot, *Sermons choisis*, ed. J. Nève, París, 1924, p. 257. Texto latino citado en A. Duval, «Le concile de Trente...», p. 134.

[14] G. Pfeilschifter, *Acta reformationis catholicæ ecclesiam Germaniæ concernantia sæeculi XVI.* Ratisbona, 1659 y ss., I, p. 116. Citado *ibíd.*

[15] Jaime de Corella, *Práctica del confessionario y explicación de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N. SS. P. Innocencio XI.* Libro «aprobado» en 1685. Ed. consultada: 28.ª ed., Madrid, 1767. Prefacio sin paginar.

[16] *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens sur la pénitence,* Amiens, 1695, p. 150.

[17] Léonard de Port-Maurice, *Conférence morale sur l'administration du sacrement de pé-*

predicación en el siglo XVII— ignoraba a buen seguro una farsa francesa de 1474, titulada *Le Nouveau Pathelin*, en la que un sacerdote confiesa: «Verdaderamente la cabeza se me aturde de confesar, es demasiada molestia»[18]. Pero Léonard se unía al autor anónimo de esa pieza en un diagnóstico común que el historiador debe tener en cuenta: la confesión era una prueba para muchos sacerdotes, y cierto número de ellos, tanto en el siglo XVII como en el XV, se la saltaban lo más rápidamente que podían.

Una de las formas de ese escamoteo era, pues, la absolución dada a bajo precio. El historiador no tiene que tomar partido en el conflicto que enfrentó a este respecto a laxistas y rigoristas. Nuestro estudio llevará a poner de manifiesto los tesoros de comprensión exigidos al confesor por los moralistas más avisados de las dificultades concretas del sacramento de penitencia. Pero el sentido común y la simple preocupación por la verdad histórica exigen que también se haga comprender el punto de vista opuesto. Ahora bien, ciertos apóstoles de la Reforma católica creyeron constatar —y sin duda no se equivocan del todo— que muchos confesores vendían a precio de saldo la absolución.

Es una de las razones que llevaron a la Asamblea general del clero de Francia, en 1657, a mandar traducir, imprimir y distribuir a los curas párrocos franceses las rígidas *Instrucciones a los confesores* de san Carlos Borromeo[19]. La Asamblea del clero creía necesaria esa publicación en una época «en que se comete tanto abuso en la administración del sacramento de la penitencia por la facilidad e ignorancia de los confesores»[20]. A mediados del siglo XVII, Léonard de Port-Maurice se hará eco de ese lamento declarando: «Por desgracia, una larga experiencia no ha hecho sino enseñarme que una buena parte de los confesores se sienten demasiado inclinados a absolver inmediatamente, sin examinar el estado de sus penitentes, sin advertirles, ni exhortarlos»[21]. «Absuelven a todos los pecadores ha-

---

nitence (también titulado como *Advertissements utiles aux confesseurs*), en *Œuvres complètes*, 8 volúmenes, París-Tournai, 1858-1860, VI, («Mission»), p. 197.

[18] P.-L. Jacob, *Recueil de farces, sotties et moralités du XVe siècle*, París, 1859, núm. 2, p. 152.

[19] Cfr. el artículo de M. Bernos, en *Practiques de la confession*, p. 46.

[20] Prefacio oficial del clero de Francia (s.p.) en Charles Borromeo, *Instructions aux confesseurs*...

[21] Léonard de Port-Maurice, *Conférence morale*..., en *Œuvres complètes*, VI («Mission», p. 207).

bituales con desprecio de las decisiones de la Santa Sede»[22].

Así, muchos sacerdotes se habrían aburrido en el confesionario y habrían «despachado» a sus clientes: he ahí la acusación rigorista, no desprovista, sin duda, de fundamento. Pero, a la inversa, los pastores celosos amenazaban con mostrarse demasiado exigentes, demasiado autoritarios y demasiado puntillosos en el confesionario. Se les planteó, pues, a los especialistas de la penitencia la necesidad de orientar al clero hacia una acogida caritativa, paciente y benévola de todos los pecadores, para así ayudarles a superar el terrible paso de la confesión.

Nos encontramos en el corazón del drama humano que históricamente ha constituido la confesión auricular, obligatoria y detallada. Es el *Catecismo del Concilio de Trento* el que reconoce que los fieles «en su mayoría no pasan ningún día con más impaciencia [nerviosismo] que los que están destinados por la Iglesia a la confesión»[23*]. La «vergüenza» paraliza además a muchos de ellos cuando están arrodillados ante el sacerdote en el tribunal de la confesión. «La vergüenza [en esta ocasión] es muy común y muy perniciosa», constata en el siglo XVII el padre Lejeune, oratoriano y célebre predicador ciego[24]. De igual modo, en las *Conférences ecclésiastiques de Amiens* (1695) se lee que «la vergüenza» es «el más común de los impedimentos para la confesión»[25]. El tema fue desarrollado con demasiada frecuencia por todos los especialistas de la penitencia para que puedan ponerse en duda esas afirmaciones que remiten a un estado de ánimo masivamente vivido por los fieles.

En su *Práctica del confessionario,* Jaime de Corella presenta a quien se dirige a confesar como totalmente penetrado por lo común de respeto humano y de vergüenza. El temor que le inspira un tribunal tan venerable y la vergüenza de manifestar sus propias miserias embarazan el libre uso de su lengua[26]. El jesuita Philippe d'Outreman cuenta en su *Pédagogue chrétien* (1650) algunas anécdotas sorprenden-

---

[22] *Ibid.*, p. 240.

[23] *Catéchisme du concile de Trente,* ed. Mons, 1691, p. 630.

* Las ideas que vienen a continuación, así como el capítulo II de este libro, han sido publicadas en *Etudes offertes à Louis Perouas. Croyances, pouvoirs et sociétés,* Les Monédières, Treignac, 1988, pp. 43-58.

[24] J. Lejeune, *Le Missionnaire de l'Oratoire. Sermons pour l'avent, le carême et les fêtes,* 12 volúmenes, Lyon, 1825-1826, IX, p. 28.

[25] *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens sur la pénitence,* p. 146.

[26] J. de Corella, *Práctica del confessionario...,* prefacio, s. p.

tes que aclaran la dificultad de la confesión. Un individuo de Zagreb sentía «tan atormentada su conciencia que se enfureció completamente, hasta el punto de que se le creía poseído por el espíritu maligno»; terminó confesándose «a pesar de su gran repugnancia, vergüenza y sudor». Una «virgen consagrada a Dios» difería la confesión de cierta falta; cuando por fin se dirigió a la iglesia para liberarse de ella, «de rodillas en tierra imploró la ayuda de Jesucristo con tan gran fervor y agitación del cuerpo que cantidad de jóvenes y mujeres, excitadas por el ruido, acudieron, y, movidas a compasión, empezaron a rezar por ella». Tercer caso: «Tras haber pasado algunos años enviciado, un joven se sintió cierto día tan agitado por terrores internos que estuvo a punto de desesperarse. Y esas angustias le duraron varios días, sin ninguna tregua, de suerte que no podía dormir. Incluso le parecía ver sombras y fantasmas horribles que le daban espanto»[27]. Todas esas perturbaciones cesaron en el momento en que esos tres pecadores se confesaron... con jesuitas.

Los observadores de antaño notaron también que la vergüenza, causa de tantos «tormentos» de conciencia, se manifestaba sobre todo con motivo de pecados sexuales y paralizaba particularmente a las mujeres. Gerson, por ejemplo, era muy consciente de que la confesión de los pecados carnales «no puede arrancarse de la mayoría de las gentes sino con extrema dificultad»[28]. En cuanto a san Francisco de Sales, aconsejaba al confesor: «Sed sobre todo caritativo y discreto con todos los penitentes, pero especialmente con las mujeres, para ayudarlas en la confesión de los pecados vergonzosos»[29]. El obispo de Annency proseguía, ampliando sus palabras a los dos sexos: «Si en esos pecados vergonzosos embrollan su acusación con excusas, pretextos e historias, tened paciencia y no les interrumpáis para nada, hasta que hayan dicho todo»[30].

Generalicemos más todavía: son tan grandes la humillación y la vergüenza inherentes a la confesión que la Iglesia católica ve en ésta la expiación principal de la falta, y la mayoría de las veces otorgó su absolución inmediatamente después de esa «confesión».

---

[27] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, 2 volúmenes, 1650, II, pp. 53-54.
[28] J. Gerson, *De arte audiendi...*, col. 449.
[29] François de Sales, *Avertissements aux confesseurs*, tomo 23, p. 283.
[30] *Ibid.*

CAPITULO II
LA OBSTETRICIA ESPIRITUAL

De santo Tomás de Aquino a san Alfonso de Ligorio, fueron numerosos los consejos de benevolencia dados a los confesores por unos directores de conciencia que sabían por experiencia de lo que hablaban. «Que el confesor, escribe Gerson, evite con el mayor cuidado mostrarse, desde el principio, austero, severo y exigente: porque muy pronto, ante semejante actitud, se cierra la boca del pecador obstinado. Que empiece expresándose de forma amable, incluso en casos en que la naturaleza de los pecados parecería exigir tal severidad, hasta que se establezca una especie de confianza recíproca»[1].

San Antonino, dominico y arzobispo de Florencia (†1459), cuyo manual *Defecerunt Confessionale* conoció ciento diecinueve ediciones incunables[2], aconseja al confesor ser un «inquisidor diligente» y obtener las confesiones con prudencia y habilidad. Pero también le recomienda la «benevolencia», la «dulzura», el «afecto», la «piedad hacia la falta de otro». El confesor siempre debe «ayudar al penitente, suavizando, consolando, prometiendo el perdón». Bajo la pluma de san Antonino se encuentra incluso la recomendación

[1] J. Gerson, *De arte audiendi...*, col. 448.
[2] A. Duval, «Le concile de Trente...», p. 136.

hecha al sacerdote de ser parte activa en la confesión del pecador: «Que participe en la pena, si quiere compartir la alegría»[3].

A veces se imprimió en Francia en el siglo XVII, al mismo tiempo que las *Instrucciones a los confesores* de san Carlos Borromeo, y tal vez con intención de contrarrestarlas mediante palabras tranquilizadoras, una carta de Francisco Javier al padre Gaspard Barzé, encargado de la misión de Ormuz. Se consideraba que esa carta de 1549 contenía opiniones «muy útiles y necesarias para todos los confesores»[4].

> Que si durante la confesión, la amargura y la vergüenza de los pecados se adueñase de tal modo del corazón del penitente que llegase a atarle la lengua, como a menudo ocurre cuando la calidad y la cantidad es *[sic]* enorme, hay que guardarse mucho de contribuir a ese temor mediante señal de asombro, palabras ni suspiros; sino que, más bien, con un rostro lleno de amor y de compasión, hay que alentar al alma en los entuertos de ese parto, y utilizar todos los encantos de la bondad y de las dulzuras del Espíritu Santo, «para sacar de su agujero a la serpiente tortuosa», imitando la destreza de las comadronas[5].

El benedictino gascón Pierre Milhard, en su *Vraye Guide des curez, vicaires et confesseurs* (1602), recomienda en ese mismo espíritu: «Cuando alguien por sí mismo, o interrogado, dice sus pecados, no hay que agravarle sus pecados ni reprenderle de modo que esto le haga callar, sino más bien por compasión, mostrándole cara benigna, alentarle a que, con audacia y confianza, diga todo y con toda sinceridad»[6]. En un libro cuyo título francés es *De la prudence des confesseurs* (1610), obra utilizada y recomendada por san Francisco de Sales, el jesuita Valère Régnault (†1623) invita al sacerdote a calmar el espíritu de su penitente cuando lo vea envuelto en «las nieblas y nubes de los escrúpulos». Más adelante se lee que no hay que

---

[3] Antonino de Florencia, *Summa confessionalis*, ed. de Venecia, 1582, 3.ª parte, título XVII, cap. XVII, p. 312.

[4] Tomo esta traducción de la edición de 1665 (París) de las *Instructions aux confesseurs...* de Carlos Borromeo, pp. 208-246. Reedición moderna de la *Correspondance* de san Francisco Javier por H. Didier, París, Desclée De Brower, 1987. Aquí, p. 283.

[5] *Ibid.*, pp. 233-234.

[6] Pierre Milhard, *La Vraye Guide des curés, vicaires et confesseurs*, 1.ª ed., 1602. Edición consultada: 1619, p. 595. Esta obra, convertida en obligatoria por el arzobispo de Burdeos en su jurisdicción, fue luego condenada por la Sorbona, precisamente en 1619.

«espantar a quien tiene necesidad de consuelo», ni «dar al penitente demasiada aprensión mediante reprensiones, principalmente si parece ser de ésos a quienes la vergüenza o el temor pueden fácilmente imponer el silencio en confesión»[7].

Los *Avertissements aux confesseurs* de san Francisco de Sales, inspirados en los de Régnault, figuran entre los más comprensivos y caritativos que se han dado sobre el tema. Mostrad «una cara amable y grave», les aconseja, «que no debéis cambiar con ningún gesto ni signos exteriores que puedan testimoniar aburrimiento o pesar [...]. Cuidad, sobre todo, de no usar palabras demasiado duras con los penitentes: porque a veces somos tan austeros en nuestras correcciones que nos mostramos en efecto más dignos de censura que de la que son culpables aquellos a quienes reprendemos»[8]

Las *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens sur la pénitence* (1695) son más explícitas aún:

Todavía se ven confesores que, en vez de oír a sus penitentes con paciencia y dulzura, se agrían contra ellos: lo cual es causa de que olviden o escondan una parte de sus pecados. El confesor debe oír de seguido [durante todo el tiempo] con una gran paciencia y una gran atención al penitente al que encuentre obediente a las primeras advertencias que le hace. No debe interrumpirle, ni reprenderle, ni interrogarle, sino después de que haya acabado todo lo que se haya propuesto decir. Aunque los pecados que se le confiesen sean gravísimos y enormes, debe cuidarse mucho de no dejar traslucir ninguna señal por la que el penitente pueda conjeturar que se aburre o que se escandaliza y se asombra de los pecados que oye. Antes bien, ha de disimularlos y pasarlos como si no oyese nada. Y, a ser posible, debe abstenerse de escupir, sobre todo cuando el penitente declara pecados de impureza, no vaya a ser que el penitente crea que eso procede del horror del confesor ante sus pecados, y la vergüenza y la turbación le impidan acabar la confesión que ha empezado.

[No hay que] espantar al penitente, no vaya a ser que eso sea causa de que suprima algún otro pecado considerable. Al contrario, hay que alentarle a acusarse de todos sus crímenes, por enormes y sucios que sean[9].

---

[7] Valère Régnault publicó en 1610 en Lyon un *De prudentia et cæteris in confessio requisitis*, que era un resumen de una *Praxis fori pœnitentialis* que él mismo editó en Lyon en 1616. La edición francesa que aquí utilizamos es la de Ruán, de 1634, pp. 4 y 130. Cfr. sobre V. Régnault, J. Guerber, *Le Ralliement du clergé français à la morale liguorienne*, Roma, Universidad Gregoriana, 1973, pp. 324-325.

[8] Francisco de Sales, *Avertissements aux confesseurs*, tomo 23, p. 284.

[9] *Conférences ecclésiastiques sur la pénitence*, pp. 152 y 361.

Al otro lado de los Pirineos, el capuchino Jaime de Corella se expresa en términos igual de insistentes y realmente conmovedores:

el confesor no debe acoger al penitente con dureza, ni mostrarle un rostro apenado ni hablarle con palabras rigurosas. Dado que el pecador suele estar paralizado por la vergüenza, es preciso que el confesor lo anime como un padre y le sostenga como un pastor. Si el confesor añade al temor y a las reticencias que el penitente arrastra consigo la aspereza de las palabras, la dureza de las actitudes, la rigidez del comportamiento y si, contra el consejo del Espíritu santo, aflige el corazón del pobre pecador, evidentemente así lo desanimará a confesar su falta. Ha de ser el confesor afable y benévolo, pronto y caritativo para alzar de su miseria al que ha caído. Debe estar preparado, como lo estuvo el divino Pastor con la oveja descarriada, a cargar sobre sus hombros el peso de las almas. Debe ayudar al penitente mediante sus preguntas a expresar del mejor modo posible sus faltas. Debe aplicarle el dulce remedio de una tierna exhortación. Debe consolarlo si lo ve abrumado bajo el peso de enfermedades muy enormes, no asustarse y así no le asustará. Debe prometerle, por el contrario, la segura esperanza contenida en el inmenso tesoro de la infinita bondad de nuestro misericordiosísimo Señor[10].

Léonard de Port-Maurice no se contenta con librar batalla contra los confesores «urgidos de acabar» e «inclinados a absolver deprisa y corriendo». También tiene palabras severas para el sacerdote —singular colectivo— que, «en el momento en que oye algún pecado vergonzoso, o bastante monstruoso en un principio, se pone al punto a gritar [la escena es fácil de imaginar]: "¡Oh, qué imbécil! Qué demonio!" De ese modo cierra el corazón del pobre pecador e impide salir el humor viciado»[11].

Los consejos de san Alfonso de Ligorio se sitúan en esa línea de conducta cuando describe en estos términos el comportamiento de los buenos confesores: «Cuando llega a ellos [un gran pecador], lo abrazan desde el fondo de su corazón y se alegran *quasi victor præda capta,* viendo que se les da la oportunidad de arrancar un alma de las manos del demonio. Saben que ese sacramento no se ha instituido precisamente para los devotos, sino más bien para los pecadores.» Deben «con corazón misericordioso utilizar una caridad mayor con

[10] J. de Corella, *Práctica del confessionario,...* prefacio, s.p.

[11] Léonard de Port-Maurice, *Conférences morales...,* en *Œuvres complètes,* VI («Mission»), p. 198.

las almas que están más enlodadas en el pecado [y] sobre todo guardarse de manifestar impaciencia, disgusto o resentimiento por los pecados que oyen contar». Incluso si a veces conviene dejar sentir al penitente la gravedad de sus vicios, que eso sea «sin agriarlo, ni espantarlo [...]. Hay que tratar [a los pecadores] con toda la caridad posible; porque, de otro modo, cuando encuentran un confesor que los trata con dureza y no los alienta, toman horror por la confesión, no vuelven más y se pierden»[12]. Este último aviso se aplica sobre todo en el caso de que el sacerdote deba aplazar la absolución. No debe hacerlo sino despidiendo al pecador con «palabras de dulzura». San Alfonso sigue así a Gerson, quien daba la siguiente recomendación: «Sea lo que fuere lo que el sacerdote haya debido decir en la confesión, que al final se muestre siempre dulce y benévolo, derramando [en el corazón del fiel] el bálsamo del consuelo, de la compasión y de la esperanza»[13].

«Dulce» y «benévolo»: estos adjetivos nos remiten a las recomendaciones de santo Tomás de Aquino, para quien el confesor debe ser *dulcis, affabilis, atque suavis, prudens, discretus, mitis, pius atque benignens*[14]. El *Modus confitendi* del obispo español Andreas de Escobar (siglo XIV), del que se conocen ochenta y seis ediciones incunables en veintidós ciudades[15], explica de la siguiente forma el sentido de los ocho adjetivos propuestos por santo Tomás. Corresponde al confesor ser «dulce corrigiendo», «prudente instruyendo», «amable castigando», «afable interrogando», «amable aconsejando», «discreto imponiendo la penitencia», «dulce escuchando», «benigno absolviendo»[16]. Siguiendo esa tradición, Benedicti, franciscano de Laval, cuya *Somme des pechez* aparece en 1584, recomienda al «médico espiritual» mostrarse «dulce, gracioso, afable y benigno» hacia el «pobre penitente»[17]. Mientras Benedicti abrevia la cita de santo Tomás, ésta es reproducida íntegramente por los jesuitas Valère Régnault y

---

[12] Alfonso de Ligorio, *Pratique du confesseur...*, en *Œuvres complètes*, tomo 26, pp. 240-243.

[13] J. Gerson, *De arte audiendi...*, col. 13.

[14] Tomás de Aquino, *In IVm librum sententiarum*, dist. 17, París, Vives, 1873, p. 518.

[15] Th. N. Tentler, *Sin and Confession...*, p. 40.

[16] Andreas de Escobar, *Interrogationes et doctrine quibus quilibet confessor debet interrogare confitentem*, s.l.n.d., p. 1. El ejemplar lleva por error *mutus* en lugar de *mitis*.

[17] J. Benedicti, *La Somme des pechez et les remedes d'iceux...*, 1.ª ed., 1584. Edición consultada: París, 1601, p. 704.

Martín Azpilcueta. En la traducción francesa del *Manual* de este último, dice: «El confesor debe ser dulce, afable, bonachón, prudente, discreto, amable, piadoso y benigno»[18]. En la lista vemos que cinco de los ocho adjetivos se refieren a la dulzura y a la benevolencia.

En este rastro de espiritualidad y de pastoral penitencial que seguimos del siglo XIII al XVIII, se da constantemente prioridad en los deberes del confesor a su función de «padre». En el seno de esa corriente, todos los autores exaltan el triple papel que desempeña: de «médico», de «juez» y de «padre». A veces añaden que también es «doctor» para instruir a los fieles ignorantes. Pero la insistencia se centra en su necesaria caridad. San Francisco de Sales recuerda a los confesores: «Recordad que los penitentes, al comienzo de sus confesiones, os llaman "padre" y que, en efecto, debéis tener un corazón paternal con ellos»[19]. San Jean Eudes, en el *Bon Confesseur,* repite palabra por palabra la frase del obispo de Annency y precisa: «La principal y más necesaria cualidad del confesor es la caridad. Debe ser todo caridad, debe estar todo impregnado de dulzura, totalmente lleno de misericordia, totalmente transformado en benignidad»[20]. Es el mismo vocabulario que encontramos en santo Tomás.

Los misioneros de los siglos XVI y XVII eran invitados, según una fórmula clásica, a ser «leones en el púlpito y corderos en el confesionario». San Jean Eudes explica así la necesidad de ese doble lenguaje:

> Cuando se sube al púlpito para predicar la palabra de Dios, hay que llevar a él cañones y rayos para fulminar el pecado. Pero al confesionario sólo hay que llevar un corazón lleno de mansedumbre y una boca llena de leche y de azúcar; nunca vinagre, sólo aceite y miel; porque es cierto que se cazan más moscas de la miel con una cucharada de miel que con un tonel de vinagre [aforismo tomado de san Francisco de Sales]. La dulzura es en este caso todopoderosa; con la dulzura se hace cuanto se quiere, nada se le puede resistir; mientras que con la acritud se echa todo a perder[21].

---

[18] Su *Tratado de casuística* publicado en 1563, fue traducido al francés bajo el título: *Abrégé du manuel de signalé et tres-sage docteur Martin Azpilcueta Navarrois, composé pour la plus grande commodité tant des confesseurs simples que des penitents.* Edición consultada: París, 1602, p. 62.

[19] Francisco de Sales, *Avertissements aux confesseurs...,* t. 23, p. 281.

[20] Jean Eudes, *Le Bon Confesseur.,* p. 102.

[21] *Ibid.*

El jesuita Jacques Giroust (†1689), en un sermón titulado «Me cuesta confesarme», admite —críticas rigoristas obligan— que «hay temas que exigen una firmeza inflexible». Pero una vez otorgada esa concesión, afirma: «La primera función del sacerdote, su función principal y directa, es perdonar y absolver»[22]. De forma significativa, san Alfonso de Ligorio, acusado en su tiempo de ser cripto-jesuita, consagra el primer párrafo del primer capítulo de su *Práctica del confesor* a los «deberes de padre», precisando sobre todo: «Para cumplir los deberes de un buen padre, el confesor debe mostrarse lleno de caridad, y el primer uso que debe hacer de esa caridad consiste en acoger con igual benevolencia a todos los penitentes, pobres, sin instrucción y cubiertos de pecados»[23].

Esta «caridad», que permite comprender las dificultades psicológicas del penitente, lleva a los especialistas de la confesión más abiertos y más benévolos a preconizar una verdadera «táctica» de escucha y de interrogatorio del pecador. Siguiendo una larga tradición, remontémonos hasta el *Manipulus curatorum* (hacia 1330) de Guy de Montrocher, párroco de Teruel, obra cuya difusión está atestiguada por más de noventa ediciones incunables y que, además, fue publicada, entre otros lugares, en París en 1504, 1505, 1516 y 1523, en Londres en 1508 y 1509, en Venecia en 1515, 1543 y 1566, en Lovaina en 1553, en Amsterdam en 1555 y en 1556[24].

El confesor, declara Guy de Montrocher, es «como un médico espiritual que acoge a un enfermo del alma»[25]. Cuando un médico de cuerpos se acerca a un enfermo, «empieza por tocarle ligeramente, se compadece de su sufrimiento, se adapta a su paciente, le acaricia con palabras, le promete la curación, a fin de que el enfermo, confiado, le descubra la extensión de su mal y la agudeza de su dolor». El médico del alma no debe obrar de modo diferente, para asi alentarle a la confesión.

«Mediante piadosas, dulces y suaves palabras, que incite el pecador al arrepentimiento, recordándole la pasión de Cristo y los beneficios de la redención.» «Que le muestre que Jesús tiene particular afecto por los grandes pecadores que se arrepienten, como David,

---

[22] Migne, *Orateurs sacrés*, t. 13, col. 250.

[23] Alfonso de Ligorio, *Guide du confesseur...*, en *Œuvres complètes*, t. 27, p. 239.

[24] Th. N. Tentler, *Sin and Confession...*, pp. 37-38. Edición utilizada aquí: Amberes, 1556.

[25] G. de Montrocher, *Manipulus curatorum*, ed. citada, pp. 155-158.

Pedro, Pablo, María Magdalena y el buen ladrón. Que le exponga la piedad, la misericordia, la caridad y la mansedumbre con que Cristo está dispuesto a recibir a los pecadores. Que persuada también al penitente a no tener vergüenza de confesarse con el sacerdote, que es tanto y quizá más pecador que él y que se hará matar antes de revelar los pecados que se le hayan confiado.» Si, pese a todo, el interlocutor no quiere confesarse, entonces el confesor debe presentarle los terrores del juicio, las penas del infierno y que Dios castiga a los que no quieren hacer penitencia. Tras lo cual, «que escuche con sencillez la confesión del pecador. Que tenga cuidado de no escupir, y de no manifestar ningún signo de rechazo, ni siquiera cuando el penitente confiese algún pecado deshonroso y enorme. Que escuche todo con mansedumbre y piedad.»

Tales consejos serán repetidos luego de edad en edad por todos los directores de conciencia que se preocupen del bienestar psicológico de los penitentes obligados a autoacusarse. Las advertencias de Gerson relativas al modo de escuchar a los fieles repiten las de Guy de Montrocher y, en cierto modo, las afinan, sobre todo para obtener la confesión de las faltas sexuales. También él pide en su *De arte audiendi confessiones* que no se mire de frente a los penitentes. El confesor debe apartar de ellos su mirada, «como si no escuchase o como si le contasen una historia». Luego debe proceder paso a paso en el interrogatorio, empezando por generalidades que, en su opinión, pueden conducir a confesiones sin consecuencia:

> Si el pecador quiere mentir o esconderse, a menudo es sorprendido *[deprehenditur]* por la mención de cosas que ocurren naturalmente a todo el mundo. Rara vez se le encontrará a la defensiva *[oppositum]*; o si niega tales hechos, es evidente que pronto callará otros más graves. En cualquier caso, he conocido a muchos [nótese aquí la apelación a la experiencia] que fueron sorprendidos de esta manera. Interrogados, negaban al principio haber experimentado el encendimiento de su miembro viril, el prurito del deseo, una erección cualquiera, la tentación o malos pensamientos respecto a las mujeres. Una vez convictos de mentira, se les preguntaba: «¿Qué hay de vergonzoso en admitirlo? ¿Por qué esa actitud?» Y a menudo respondían luego a las preguntas, persuadidos, por la forma de hablar del confesor, de que tales confesiones no les serían imputadas como falta sino con elogio[26].

---

[26] J. Gerson, *De arte audiendi...*, cols. 449-450. Cfr. también Th. N. Tentler, *Sin and Confession...*, pp. 99-101.

Podemos imaginar, sin embargo, un gesto inverso, también destinado a facilitar la confesión. Fue preconizado por el jesuita Philippe d'Outreman ante un pecador que no llega a hacer una confesión considerable: «Interrogarle sobre los pecados más enormes que se puedan cometer, hasta que se [llegue] a mencionar aquel por el que sufre. El, oyendo nombrar su pecado, dice: «¡Ah! ¡Ese es, ése es el maldito pecado que no me atrevo a decir! —¡Oh!, contesta el padre, los tengo mucho más gordos en mi libro. Puedo absolveros de ése y de otros mil más graves. Por lo que se refiere a ése, ya está confesado; sólo queda decir los otros»[27].

Hay, por tanto, «táctica» por parte del sacerdote, puesto que se trata de utilizar los mejores métodos para obtener la confesión y porque, tras ésta, se rechaza siempre la necesaria y a menudo severa amonestación, preconizada incluso por los confesores más indulgentes, para poner al pecador frente a la «enormidad» de sus faltas —expresión clásica en este terreno. Pero esa «táctica» está guiada por la comprensión y por una verdadera ternura hacia el penitente.

Fue tal vez san Francisco Javier quien, en su carta de 1549, llegó más lejos en el enunciado de los medios caritativos más aptos para obtener una confesión sincera. Unas veces hay que poner de relieve la misericordia de Dios, dice. «Otras hay que rebajar y aminorar la opinión demasiado grande que el alma tiene de sus excesos, y cargar una parte de la falta a la debilidad, otra a la ignorancia, otra a las artimañas de Satán, y a la violencia de las pasiones, hasta que [el penitente] recupere el ánimo para descargarse por entero y vomitar todo el veneno de sus pecados»[28]. El apóstol de las Indias y del Japón hace así del confesor, momentáneamente, una especie de abogado que reclama en favor de su cliente las circunstancias atenuantes.

Pero tal vez ese «artificio» —ése es el término exacto— no baste para superar la vergüenza «perniciosa y mortal» de la confesión. Entonces el confesor tiene todavía a su alcance dos «medios». El primero consiste en «asegurar al penitente que muchas veces hemos tratado almas mucho más criminales y perdidas»[29]: es un método clásico. Pero el segundo lo es mucho menos y Francisco Javier tiene

---

[27] Ph. de Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, I, p. 364.
[28] En *Instructions aux confesseurs*... de Carlos Borromeo, p. 234.
[29] *Ibid.*, p. 235.

conciencia del carácter inhabitual de su consejo: «Que si el miedo y el deshonor, dice, le sirven aún de demonio sordo y mudo, hay que poner manos a la obra y como último remedio utilizar una santa osadía (aunque sólo raramente y con gran precaución), que consiste en confesar al penitente nuestras propias miserias, y en pocas palabras descubrirle cosas de nuestras juventudes pasadas que a él podrían resultarle las más difíciles de confesar. Este artificio caritativo ha obtenido a veces muchos éxitos»[30]. Tal indicación parece sugerir que el propio santo misionero recurrió en ocasiones a este remedio de la última oportunidad, remedio que merece un breve comentario.

Psicológicamente, una de las dificultades de la confesión auricular viene dada no sólo por el foso abierto entre un juez y un culpable, sino por el hecho de que sólo existe confidencia de un lado. Si se confiesa una falta grave a un pariente o a un amigo que se ha elegido, es ante todo porque uno está seguro de su cariño. Pero también porque se le conoce bien, porque uno está al corriente de sus debilidades, porque el intercambio será recíproco, porque cada uno será transparente ante el otro y ambos compañeros de diálogo se hallarán en pie de igualdad. La comunicación se establece gracias a ese puente entre ellos y a esa igualdad de planos. Francisco Javier comprendió esa necesidad de reciprocidad gracias a su experiencia de la confesión. Fue tal vez el único, entre los autores de consejos a los confesores, que preconizó ese reparto de confidencias, al menos en los casos extremos.

El padre Régnault —otro jesuita— también resulta muy conmovedor en el momento de la acogida del penitente. Dice que el sacerdote debe «aliviarle con sus preguntas, [estar] presto a ayudarle, y a llevar la carga con él. Que en su afecto se lea la dulzura y la compasión ante el peligro del otro, y discreción»[31].

San Jean Eudes no es menos afectuoso y pide al confesor que ayude, tranquilice y aliente al penitente en sus confesiones:

> Si se le ve perplejo y que no sabe decir bien sus pecados o por no haber sabido examinar su conciencia, [hay que] prometerle asistencia y asegurarle que, mediante la ayuda de Dios, no dejará por ello de lograr que haga una buena y santa confesión. Y en las cosas en que reconozca que le cuesta acusarse, alentarle fuertemente, diciéndole de vez en cuando estas palabras

[30] *Ibid.*

[31] V. Régnault, *De la prudence des confesseurs*, pp. 3 y 11.

u otras semejantes: «Animo, valor, querido hermano, o querida hermana, creedme que Dios os concede la gran gracia de confesaros bien [...]»

Si se acusa por sí mismo, y se sirve de algunas palabras poco honestas, o embarulla su acusación con excusas, pretextos, historias u otras impertinencias, tened paciencia durante algún tiempo, luego detenedle suavemente, y dadle a entender que uno conoce mejor que él todos los pecados de los que tiene que confesarse; y que se le examinará mejor de lo que él mismo podría hacer; y que no tiene más que escuchar, y responder sinceramente a lo que se le pregunte[32].

«Hay que ayudar a los más temerosos vergonzosos», aconseja por su parte en los años 1630 Nicolas Turlot, párroco de Namur, «mediante preguntas adecuadas y que siga a lo que van diciendo». Dicho en otros términos, hay que seguir al penitente a su terreno, pero con toda la discreción deseable, sobre todo si se trata de pecados sexuales —¡siempre los pecados sexuales! «Si se acusa de haber tenido pensamientos sucios y sospecháis que se siente impedido, por vergüenza o por temor, a decir libremente todo, preguntadle si no ha tenido malos deseos. [Se acuerda visiblemente de Gerson.] Si es así, pasad adelante, y preguntadle con qué personas y qué acciones, y si no hubo algún tocamiento. El confesor debe ser discreto en esto, y que no moleste a las almas buenas con preguntas importunas»[33].

Las recomendaciones al confesor de san Alfonso de Ligorio se sitúan en la misma línea de las que acabamos de recordar: «[Que] se guarde de mostrar el menor desagrado o el asombro que le causan los pecados que oye. [Que se abstenga] en el transcurso de la confesión de cualquier reprimenda severa que pueda asustar al penitente e impulsarle a ocultar algún pecado grave que callaría»[34]. Si el penitente está «enfangado» en el pecado, que el confesor le diga: «Adelante, ánimo, haced una buena confesión; declarad todo sin temor, no os ruboricéis por nada. Poco importa que no hayáis hecho un buen examen de conciencia, basta con que respondáis a mis preguntas»[35].

---

[32] Jean Eudes, *Le Bon Confesseur...*, pp. 108-109.

[33] N. Turlot, *Le Vray Thrésor de la doctrine chrestienne en faveur des pasteurs misionnaires et de tous ceux qui ont charge d'âmes*. La aprobación es de 1635. Aquí hemos consultado la 13.ª edición, Lyon, 1663, p. 693.

[34] Alfonso de Ligorio, *Le Guide du confesseur...*, en *Œuvres complètes*, t. 27, p. 492.

[35] Íd., en *Pratique du confeseur*, t. 26, p. 240.

La experiencia prueba, no obstante, que el pecador puede tener necesidad de ser reprendido de forma enérgica, e incluso remitido a una confesión ulterior para la absolución. Pero la entrevista debe terminar siempre bajo el signo de la clemencia. El *Catecismo del concilio de Trento* aconseja a este respecto: «Si [los confesores) no observan en ellos [los penitentes] esas disposiciones [que permiten conceder la absolución], les convencerán a fin de que se tomen algún tiempo para examinar con más cuidado su conciencia y los despedirán tratándolos con la mayor dulzura que les sea posible»[36].

El franciscano Jaime de Corella preconiza la misma línea de conducta, afirmando que a veces será preciso amonestarle. Pero deberá hacerse con la mayor discreción, y una vez que el «paciente» *(sic)* haya vomitado todo su veneno; y no deberá hacerse con palabras de pena sino con ayuda de razones poderosas y de reproches eficaces, para terminar siempre con la perspectiva de la eterna dicha que sólo se puede lograr al precio del esfuerzo[37]. San Alfonso sigue esa misma línea de pensamiento. A veces, dice, el confesor debe despertar al pecador de su «letargia mortal». Pero no debe esperar para ello a que éste haya concluido sus confesiones, «no vaya a ser que el penitente se deje asustar y no quiera acabar de declarar todos sus pecados». Si no puede darle la absolución esa vez, debe apoyarle en cualquier caso con todo su aliento, incitarle a una próxima confesión, mantenerse a su disposición constante y despedirlo con palabras afectuosas. «Así es como debe despedirse de él, con palabras de dulzura. El medio de salvar a los pecadores es tratarlos con toda la caridad posible, porque de otro modo, cuando encuentran a un confesor que los trata con dureza y no los anima, sienten horror por la confesión, no vuelven más y se pierden»[38].

Agrupemos a modo de conclusión los momentos principales de esa «obstetricia espiritual» —expresión común a Gerson y a Francisco Javier[39]— que no debía traumatizar al penitente: empezar por preguntas anodinas, o al menos proceder mediante preguntas sabiamente graduadas; ayudar, sostener, alentar al pecador a lo largo del difícil parto de la confesión; e, incluso si hay que aplazar la absolución, despedirle siempre con «dulzura».

---

[36] *Catéchisme du concile de Trente*, ed. Mons, 1961, p. 642.
[37] J. de Corella, *Práctica del confessionario...*, introducción, s.p.
[38] Alfonso de Ligorio, *Pratique du confesseur*, en *Puvres complètes*, t. 27, p. 243.
[39] J. Gerson, *De arte audiendi...*, col. 448.

CAPITULO III
LA CONFESION PARA TRANQUILIZAR

Para atraer al pecador, la pastoral de la penitencia en la época tridentina se esfuerza por presentar al confesor bajo aspectos tranquilizadores. No elimina, a buen seguro, su papel de «juez» encargado por Dios, lo cual crea una temible distancia entre las dos partes del sacramento. Pero, como contrapartida y para instaurar si no un nivel de igualdad al menos un lazo entre ambos interlocutores, subraya tres caracteres del confesor: no infringirá jamás el inviolable secreto al que está obligado; es un confidente «caritativo», «compasivo» y «fiel»[1]; finalmente, no es menos pecador que su confidente.

«¿Por qué teméis declarar las caídas que habéis sufrido a quienes están sujetos a caer igual que vosotros?»[2], pregunta el jesuita Vincent Houdry (1631-1729). Bertrand de La Tour (†1780), párroco de Saint-Jacques en Montauban, declara a su auditorio: «[El confesor], hombre como vosotros, sujeto a las mismas debilidades, tal vez igual de culpable, sabe por experiencia lo que cuesta tragarse la vergüenza, y no escatimará nada para suavizar la amargura de la vuestra, conoce el precio de vuestra humillación y está tan interesado

[1] H. de Montargon, *Le Dictionnaire apostolique*, París, 1752-1758, 13 vols., ed. de 1755, I, pp. 549-487.

[2] V. Houdry, *La Bibliothèque des prédicateurs*, 1.ª edición, París, 1712. Ed. consultada: Lyon, 1768, II, p. 238.

como vosotros en la indulgencia»[3]. Con la misma intención, su contemporáneo Joseph Chevassu, párroco de Rousses, pregunta a sus fieles: «¿Por qué huís de ministros que son pecadores como vosotros, ministros que faltan a veces a sus deberes más esenciales como vosotros; ministros que, teniendo vuestras mismas debilidades y vuestras mismas imperfecciones, están obligados a confesarse como vosotros?»[4]. Tal vez aquí encontremos un recuerdo del consejo dado por Francisco Javier: reconocerse pecador delante del penitente. Pero es un eco atenuado. Porque una confesión semejante no compromete a ningún sacerdote en particular. Es general. No implica ninguna confidencia. No establece relaciones personales entre las dos partes de la confesión.

El discurso tranquilizador de la Iglesia romana sobre la confesión expone también a los fieles que Dios perdona todo, que el sacramento borra todas las faltas, y tantas veces como sea necesario. «Por miedo, escribe Valère Régnault, a que algún pecador sospeche que, debido a la enormidad y multitud de sus pecados, ha quedado desterrado y apartado del goce de esa gran dulzura y misericordia, que recurra para borrar esa opinión a estas palabras de N. S. (Mat. 11, 28): "Venid a mí, todos vosotros que penáis y estáis cargados, y yo os aliviaré." Aquel que dice todos no excluye a nadie»[5].

Francisco de Sales, que había leído a Valère Régnault, da este consejo a los confesores: «Cuando encontréis personas que, por enormes pecados, como son las brujerías, relaciones diabólicas, bestialidades, matanzas y otras abominaciones semejantes, están excesivamente asustadas y atormentadas en su conciencia, debéis levantarlas y consolarlas por todos los medios, asegurándoles la gran misericordia de Dios, que es infinitamente más grande para perdonarle, que todos los pecados del mundo para condenar»[6]. Jean Eudes asegura que Dios «recibe un placer mayor con la penitencia de los grandes pecadores; cuanto más grande es nuestra miseria, más queda glorificada en nosotros la misericordia de Dios; que el mayor agravio que puede hacerse a la bondad de Dios y a la muerte y pasión de Cristo, es no tener confianza en obtener el perdón de sus faltas»[7].

---

[3] Migne, *Orateurs sacrés*, t. 60, col. 932.
[4] *Ibid.*, t. 94, col. 72.
[5] V. Régnault, *De la prudence des confeseurs*, p. 186.
[6] Francisco de Sales, *Avertissements aux confesseurs...*, p. 286.
[7] Jean Eudes, *Le Bon Confesseur...*, p. 107.

El predicador capuchino François de Toulouse, misionero en las Cévennes en la época de Luis XIV, hace decir a un confesor que se dirige al penitente: «Aunque tus pecados sean rojos como la escarlata e impriman tu alma de una tintura y de un carácter que parezca no poder quitarse, has de saber que yo imploraré a un poder infinito para volverlos blancos como nieve y que no aparecerá nada de tus primeras iniquidades; por más destrozos que ese monstruo haga en tu alma, yo los repararé»[8]. En el corpus de sermones preparados que los lazaristas de finales del siglo XVII y de principios del XVIII llevaban en sus equipajes, se encuentran estas categóricas afirmaciones: «Aunque fueseis más negros que el carbón, [con la confesión y la absolución] os volveréis más blancos que nieve. Aunque hubieseis cometido los pecados más enormes, serán borrados de la memoria de Dios [...]. La confesión es el azote de los demonios, los arruina [...]. Cierra la entrada del infierno y abre al pecador la del paraíso»[9]. Un *Traité de la componction,* redactado por un carmelita y publicado en 1696, hace decir a Dios Padre, dirigiéndose al pecador: «No hay pecado, por enorme que sea, que no pueda hallar su remedio en la sangre de mi hijo. No hay hábito tan largo que no sea borrado por mi gracia, cuando el pecador se arrepiente en verdad»[10].

En un sermón del jesuita Jacques Giroust es el penitente el que se maravilla: «Basta con que me acerque a vuestro santo tribunal, y vos derramáis sobre mí vuestras bendiciones; recupero ante vos todos mis derechos; nada más acabar de acusarme viene la absolución, y no el castigo»[11]. De ahí esta afirmación del predicador: «Medio seguro para volver a estar en gracia con Dios, el sacramento de la penitencia»[12]. En cuanto a Vincent Houdry, repite al penitente siguiendo a san Juan Crisóstomo: «Habéis pecado mil veces, habéis recurrido mil veces al sacramento de la penitencia; imposible que agotéis su virtud medicinal»[13].

---

[8] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique,* 3.ª ed., 11. vols. París, 1868, II («Missions»), p. 76.

[9] Jeanmaire (al cuidado de), *Sermons de saint Vincent de Paul, de ses coopérateurs et successeurs inmédiats pour les missions des campagnes,* París, 2 volúmenes, 1859, I, pp. 179-181.

[10] Marc de la Nativité de la Vierge, *Traité de la componction,* Tours, 1696, p. 61.

[11] Migne, *Orateurs sacrés,* t. 13, col. 248.

[12] *Ibíd.,* col. 242.

[13] V. Houdry, *La Bibliothèque des prédicateurs,* II, p. 235.

Evidentemente, tales declaraciones respondían a una amplia inquietud que una historia del sentimiento de seguridad permite sacar a la luz. Las dos Reformas religiosas del siglo —la protestante y la romana— se esfuerzan por aplacar una angustia creciente (que la propia Iglesia había suscitado) sobre la salvación en el más allá. Al gran miedo al infierno se aportaron dos remedios concurrentes[14]. Uno fue la justificación por la sola fe: el hombre pecador no puede merecer por sí mismo, pero ya está salvado si cree en la palabra de perdón de su Salvador. A lo que Roma replicó: los méritos cuentan para la salvación. Pero es verdad que caemos con frecuencia. Entonces recurramos a los sacramentos, en especial a la confesión. Está a nuestra disposición tantas veces como sea preciso. No era nueva, por supuesto, semejante teología. Pero fue reafirmada por la Iglesia tridentina con una insistencia nunca igualada hasta entonces.

De ahí el inagotable elogio de la confesión presentado por el clero católico de los siglos XIV-XIX. Es un «medio seguro» de salvación, «una tabla para sacarnos de enmedio de las olas». Además, aporta psicológicamente un gran alivio al pecador. Tal afirmación, o, si se prefiere, tal constatación, fue desarrollada de dos modos diferentes: el sacerdote certifica al pecador el perdón de Dios, le aporta por tanto la paz interior; por otro lado, la confesión (sobre todo si es «general») procura el inmenso alivio de la declaración.

En su *Exomologesis* o *Methodus confitendi,* Erasmo escribe: «Cierto que los argumentos son numerosos y fuertes contra la institución de la confesión por el propio Señor. Pero, ¿cómo negar la seguridad en que se encuentra quien se ha confesado a un sacerdote cualificado?»[15]. No obstante, algunos logran a buen precio esa seguridad. El gesto de la absolución posee para ellos una eficacia mágica. Es lo que el propio Erasmo pone de relieve en el coloquio *Confessio militis,* donde el soldado declara a propósito del confesor: «¡Que diga lo que quiera! Para mí, desde el momento en que me creo absuelto, eso me basta»[16].

---

[14] Ya he iniciado una presentación de esta tesis en *Naissance et affirmation de la Réforme,* París, P.U.F., 5.ª edición, 1988, pp. 76-78, y en el t. V de *Deux Mille Ans de christianisme,* Livre de Paris, 1976, p. 17.

[15] Erasmo, *Opera omnia,* Leyden, 1704, V, cols. 145-146.

[16] Id., *Colloquia,* Amsterdam-Nimega, North Holland Publishing Co., 1972, p. 157.

Más interesante es la insistencia en la tranquilidad que sigue a la confesión. «Unas veces gozaréis de un gran contento por haberos confesado bien, promete Francisco de Sales, y no querréis por nada del mundo no haber descargado de forma tan entera vuestra conciencia»[17]. De modo concordante, los lazaristas aseguraban a sus oyentes: «Una [ventaja] que parece la mayor de todas en la confesión general es que produce un alivio considerable y una perfecta tranquilidad de espíritu»[18]. El padre Lejeune recurre en este punto a la siguiente anécdota:

Habiéndose quejado al filósofo Tales un carretero de tener un mulo que siempre se tumbaba en el agua, el filósofo le aconsejó cargarlo una vez de lana. Habiéndose acostado el mulo en el río según su costumbre y sintiéndose al salir del agua que estaba notablemente más cargado, no sólo no volvió a acostarse en el agua, sino que, cada vez que la pasaba, iba deprisa como si le hubieran dado un golpe de espuela o de látigo. ¿No es cierto que, cuando habéis hecho una buena confesión general, con un verdadero cambio de vida, os encontráis descargados de un grande y pesado fardo?[19].

Vincent Houdry asegura siguiendo a Tertuliano: «La confesión que el pecador hace de sus pecados le alivia tanto como el fingimiento o la reticencia le cargan»[20]. En un modelo de sermón redactado por Hyacinthe de Montargon (1705-1770) leemos el siguiente consejo dirigido al pecador: «Volved sinceramente y de buena fe al Señor, y admitiréis que cuando uno vuelve sinceramente a él se saborea una paz que está por encima de todo sentimiento. Esa paz que el mundo no puede dar la encontraréis infaliblemente en el tribunal del dolor y de la amargura»[21]. Idéntica constatación por parte del padre Jacques Giroust: «¿Qué calma, qué suavidad interior no se siente a veces tras una buena confesión? [...]. ¡Qué santa libertad!»[22]. En 1783, en un *Méthode pour la direction des âmes* encontramos el mismo lenguaje: «¡Qué paz, qué consuelo tras una buena confesión! ¡Qué unción divina derramada en los verdaderos penitentes por el ministerio de un confesor piadoso y lleno de celo!»[23].

---

[17] Francisco de Sales, *Avertissements aux confesseurs...*, pp. 283-284.
[18] Jeanmaire, *Sermons de saint Vincent de Paul...* p. 206.
[19] J. Lejeune, *Le Missionnaire de l'Oratoire*, III, p. 274.
[20] V. Houdry, *La Bibliothèque des prédicateurs*, II, p. 238.
[21] H. de Montargon, *Le Dictionnaire apostolique*, I, p. 589.
[22] Migne, *Orateurs sacrés*, t. 13, col. 248.
[23] J. Pochard, *Méthode pour la direction des âmes dans le tribunal de la pénitence et pour le*

No deben considerarse estas afirmaciones como un discurso únicamente teórico. Se basaba, desde luego, en un buen número de experiencias vividas. Como prueba tenemos el célebre testimonio de Chateaubriand al comienzo de las *Mémoires d'outre-tombe (Memorias de ultratumba)*. Al acercarse el momento de su primera comunión[24], el futuro escritor no se atrevía a confesarse a su confesor, un eudista de «aspecto rígido» que le «interrogaba con ansiedad», una falta que le pesaba. Finalmente, se decidió:

> [Entonces], aquel temible juez, aquel delegado del soberano árbitro, cuyo rostro me inspiraba tanto temor, se vuelve el pastor más tierno; me abraza y se echa a llorar: «¡Vamos, dice, querido hijo, ánimo!» Nunca he vuelto a vivir un momento como aquél. Si me hubieran librado del peso de una montaña, no me habrían aliviado más: lloraba de felicidad [...]. Una vez hecha la primera confesión, nada me costó menos[25].

Este relato puede relacionarse útilmente con una constatación que figura en el *Catecismo del concilio de Trento* «De la penitencia puede decirse con verdad que, si sus raíces son amargas, sus frutos son dulcísimos [...]. Esa reconciliación va seguida ordinariamente, en las personas que reciben ese sacramento con piedad y religión, de una grandísima alegría interior y de un grandísimo reposo de conciencia»[26]. El concilio mismo (sesión XIV, cap. V) había afirmado que la confesión no es ni debe ser un trabajo «de verdugo con el que torturar las conciencias»[27].

El agrupamiento de consejos benévolos a que acabamos de proceder puede dar la impresión de que el discurso eclesiástico sobre la confesión era, en los siglos XVII y XVIII, de dominante tranquilizadora. Pero, en sentido inverso, el gran predicador italiano del siglo XVII, Paolo Segneri, insiste sobre el «tribunal» de la penitencia ante el que el pecador debe autoacusarse[28].

---

bon gouvernement des paroisses, 1.ª ed., 1783. Edición consultada: Besançon, 1981, I, p. 113.

[24] Sobre esta ceremonia, cfr. Delumeau (bajo la dirección de): *La Première Communion*, París, Desclée de Brouwer, 1987.

[25] Chateaubriand, *Mémoires d'ourte-tombe*, París, 2 vols. Pléiade, 1966, I, pp. 64-65.

[26] *Le Catéchisme du concile de Trente*, I, pp. 585-586.

[27] Frase utilizada sobre todo por N. Turlot, *Le Vray Thresor...*, p. 682.

[28] Los sermones de P. Segneri fueron traducidos y publicados en francés en Aviñón de 1836.

Si ahora abrimos las *Instrucciones de san Carlos Borromeo a los confesores,* nos encontramos con un lenguaje severo y jurídico. Sin embargo, a veces se suaviza. En la edición francesa consultada (París, 1665), las *Instructions* propiamente dichas van seguidas de *Additions,* de *Avertissements particuliers* y de *Instructiones de sacramento pœnitentiæ,* en total 156 páginas in-12. Las palabras «padre» y «paterno» aparecen en ellas tres veces. El arzobispo pide a los confesores que sean «verdaderos padres espirituales» para los penitentes[29], tener la «solicitud paterna de su salvación»[30], amonestarles con una «caridad paterna»[31]. También les recomienda «no espantar» al pecador de suerte que «eso sea causa de que suprima algún gran pecado»[32]. Aconseja, por último, penitencias que no sean ni demasiado ligeras —el poder de las llaves sería «despreciado»— ni «tan rudas o tan largas que los penitentes se nieguen a ejecutarlas, o, habiéndolas aceptado, no las cumplan completamente»[33].

Como contrapartida, san Carlos rompe con la tradición dejando de citar las ocho características del buen confesor dadas por santo Tomás y reduciendo, de forma significativa a nuestro parecer, su ministerio a dos funciones únicamente: «El ministerio de la confesión, afirma, desempeña a la vez el papel de juez y de médico»[34]. En vano buscaríamos en estos textos del arzobispo frases conmovedoras del género de las empleadas por san Jean Eudes (el confesor debe estar «todo hecho de dulzura, todo lleno de misericordia, todo transformado en benignidad»). A cambio, en las *Instrucciones* propiamente dichas, las consideraciones sobre la necesidad de retrasar la absolución en diversos casos ocupan 19 páginas de un total de 71.

Resulta fácil comprender que Antoine Arnauld haya podido invocar las recomendaciones de san Carlos en apoyo del rigorismo jansenizante. De hecho, el éxito de la *Fréquente Communion* (1643) contribuirá de manera decisiva a la difusión en Francia de las Instrucciones de Borromeo: las encontramos editadas en Toulouse en 1648, es decir, nueve años antes de la decisión de la Asamblea del

---

[29] Carlos Borromeo, *Instructions...,* p. 65.
[30] *Ibid.,* p. 131 (en las *Instrucciones* complementarias).
[31] *Ibid.,* p. 138 (en las *Instrucciones* complementarias).
[32] *Ibid.,* p. 34. Cfr. también p. 136 (en las *Instrucciones* complementarias).
[33] *Ibid.,* p. 157.
[34] *Ibid.,* p. 123 (en las *Instrucciones* complementarias).

clero de Francia de hacerlas traducir e imprimir a su costa. La Biblioteca Nacional de París conserva actualmente veintiséis ejemplares de los siglos XVII y XVIII franceses e italianos. Sólo posee, por el contrario, diez del *Bon Confesseur* de san Jean Eudes, y dos de *Avertissements aux confesseurs* de san Francisco de Sales: desequilibrio significativo. El *Dictionnaire de spiritualité* constata con melancolía: «Los *Avertissements aux confesseurs* de Francisco de Sales dejaron pocas huellas en la historia de la pastoral sacramental»[35].

También en Italia se difundió ampliamente la obra del arzobispo de Milán. Inocencio XII encargó en 1700 una edición. Estos alientos oficiales y la difusión derivada de ella explican el choque que produjo la obra pacificadora de san Alfonso de Ligorio y en particular su *Istruzione e practica per un confessore,* que conoció más de veinte ediciones en Italia entre su primera publicación en 1757 y 1800. Su versión latina, el *Homo apostolicus,* se editó cinco veces entre 1759 y 1782[36].

Pese a las vivas críticas de que era objeto, san Alfonso continuaba una tradición de escucha y comprensión del penitente que hemos seguido desde santo Tomás a los jesuitas y a san Jean Eudes. Pero la oposición a los «laxistas», que se había endurecido y ampliado desde los años 1640-1650, había ido dejando progresivamente en minoría a los defensores de la benevolencia con los penitentes. Por eso la actitud de san Alfonso pareció en su época revolucionaria. Recomendación significativa: en sus *Mémoires* inéditas (1684), M. de Ferrier, antiguo compañero de M. Olier y más tarde obispo, recordaba a sus grandes vicarios que debían comprobar, antes de aprobar a un predicador o a un confesor, que hubiera estudiado bien las *Instrucciones* de san Carlos[37].

---

[35] *D. S. T.,* t. 12, col. 990.

[36] Cfr. M. de Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes,* La Haya-Lovaina, 1933, I, pp. 89-91.

[37] A. Deberg, «Saint Charles Borromeo et le clergé français», en *Bulletin de littérature ecclésiastique,* Toulouse, 4.ª serie, t. 4 (1912), p. 207; y D. Moulinet, *Le Manuel des confesseurs de Gaume* (1837), memoria de doctorado en teología (Instituto católico de París), 1986, p. 33.

CAPITULO IV
LOS MOTIVOS DE ARREPENTIMIENTO

En la actualidad nos cuesta mucho comprender el interés, considerable, que nuestros antepasados de los siglos XVII y XVIII pusieron en los debates sobre la atrición y la contrición, los aplazamientos de absolución, los casos de conciencia y las opiniones «probables». ¿Cómo explicar que la *Fréquente Communion* (1643) de Arnauld, que trata tanto de la confesión como de la comunión, constituyese un éxito editorial (diez ediciones en el siglo XVII en Francia) y que las «pequeñas cartas» de Pascal, las *Provinciales,* pusieran en apuros al gobierno?

La razón es muy sencilla, independientemente incluso del talento de sus autores: en los países católicos la confesión concernía a todo el mundo. No eran los piadosos intelectuales y las personas religiosamente «motivadas» los únicos en hacerse preguntas sobre la gravedad de sus faltas o la calidad de su arrepentimiento. En el estado en que se hallaba su conciencia, ¿se podía comulgar sin pasar de nuevo por el «tribunal» de la penitencia? ¿Quedaba uno realmente absuelto por el sacerdote si no se sentía un pesar suficientemente fuerte de los pecados? ¿Y de qué tipo de pesar se trataba?

Muchos eran los que se hacían esas preguntas. Porque la pastoral se las proponía a los fieles durante todo el año. Además, si el confesor, que a menudo era el cura de la parroquia, aplazaba la absolución, ¿se podía ir a comulgar? Si uno se abstenía, sobre todo en Pascua, por el aplazamiento impuesto por el sacerdote, ¿qué pensa-

rían los vecinos? Estamos en el corazón de la vivencia religiosa de antaño.

Los católicos de la época clásica —e incluso los del siglo XIX— eran invitados a preguntarse si, al confesarse, experimentaban sentimientos de «contrición» o sólo de «atrición»[1]. Evidentemente, la inmensa mayoría de ellos ignoraba el sentido etimológico de esas palabras, *contero,* expresión muy fuerte, que significa «triturar», y *attero* que quiere decir «romper». ¿Estaba su corazón «triturado» por la contrición o «roto» por la atrición? Realmente no era ésa la cuestión. Debían preguntarse, en cambio, por el motivo de su arrepentimiento: ¿era el amor a Dios (la contrición)? ¿O, más prosaicamente, la fealdad del pecado y el miedo al infierno (la atrición)? ¿Bastaba esta última para obtener el perdón de Dios en el sacramento de la penitencia?

Pascal escribe en su décima *Provincial,* para refutar y rechazar esa seguridad demasiado fácil: «Se vuelven dignos de gozar de Dios en la eternidad aquellos que nunca han amado a Dios en toda su vida! He ahí cumplido el misterio de iniquidad»[2]. Boileau le pisó los talones en su *Epître XII* (1695) «Sobre el amor de Dios», negando todo valor a los «fríos remordimientos de un esclavo temeroso» y enfureciéndose contra la falsa teología que libera «del importuno fardo de amar a su creador»[3].

El término «atrición» se remonta a los comienzos de la escolástica, es decir, a la primera mitad del siglo XII. Designó desde esa época una detestación imperfecta de los pecados, pero sin que entonces se precisara de qué imperfección se trataba. En el siglo XIII, y en particular para santo Tomás de Aquino, la contrición es un arrepentimiento perfecto: nuestra libertad, inundada por la gracia, se eleva entonces al nivel de la caridad y lamenta sus faltas por amor a Dios. En cuanto a la atrición, no puede hacer sino preparar la llegada de la gracia y desbrozar el camino a la contrición[4]. La cuestión

---

[1] Cfr. sobre todo *D. T. C., I, cols. 2235-2262 y III, cols. 1672-1694. D.S.,* XII, cols. 970-994; Th. Gousset, *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs,* II, París, 1884, pp. 233 y ss.; J. Périnelle, *L'Attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas,* Le Saulchoir, Kain (Bélgica), 1927; M. B. Lavaud, «Attrition d'amour et charité», en *Supplément à la Vie spirituelle,* X, 7, de diciembre de 1927, pp. 105-141; M. Bernos, «Confession et conversion», en las Actas del Coloquio del C.M.R. (1982), *La Conversión au XVIIe siècle,* 1983, pp. 284-293.

[2] Pascal, *Provinciales,* Pléiade, París, 1954, pp. 778.

[3] Boileau, *Epîtres* y *Art poétique,* París, Belles-Lettres, 1967, pp. 71-72.

[4] Cfr. Tomás de Aquino, *In IV^um sent,* dist. 17, q. 2, 5, p. 469.

de los motivos de la atrición no queda todavía realmente aclarada. Lo será en el siglo siguiente, sobre todo gracias al nominalista Durand de Saint-Pourçain (†1334), que es uno de los primeros en distinguir el arrepentimiento de los pecados motivado por la caridad hacia Dios de aquel que proviene del pensamiento de los castigos merecidos[5].

Esta clarificación acompañó a una pregunta sobre el modo de acción del sacramento de la penitencia. Para todos los autores anteriores al siglo XII, e incluso para san Alberto el Grande (†1280), se exige al pecador la contrición perfecta. Es ella la que borra la mancha y la pena eterna del pecado. La referencia en la materia es una recomendación de san Juan Crisóstomo: «Cuando hayas pecado, gime no porque debas incurrir en una pena —porque eso nada es—, sino porque has ofendido a tu Señor, tan bueno, tan lleno de amor por ti, tan unido a tu salvación que por ti entregó a su Hijo»[6]. Según Pierre Lombard, la absolución tiene sobre todo por función asegurar al penitente y a la Iglesia que el pecado ha sido perdonado por Dios.

También santo Tomás es un «contricionista». Para él, como para sus predecesores, nunca hay remisión de los pecados sin contrición de amor. Pero, por un lado, salvo en caso de peligro de muerte en que la confesión sería imposible, es la absolución del sacerdote la que aplica al penitente los méritos de Cristo; y, por otro lado, un pecador solamente «atrito», y cuyo remordimiento sólo sea imperfecto, adquiere mediante la absolución el suplemento de gracia que le permite volverse «contrito»[7]. Semejante doctrina aumenta considerablemente el papel de la absolución, para mayor alivio psicológico de los fieles, más seguros así del perdón divino, incluso aunque no sientan en ellos más que un principio de contrición.

Duns Escoto (†1308) lleva mucho más allá el «atricionismo» y exalta el poder de la absolución. Para él, la esencia del sacramento de la penitencia no reside en los tres momentos hasta entonces considerados esenciales —la contrición, la confesión y la satisfac-

---

[5] Durand de Saint-Pourcain, *In IVum sent,* dist. 17, q. 2, 5, Amberes, 1571, f.° 339r.°.

[6] Texto citado en J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiae...*, París, 1651, in-f.° lib. I, cap. XII, n. 12, p. 30 (Juan Crisóstomo, *Homilía IVa, in 2.a Epístola a los Corintios*).

[7] Pierre Lombard, *IV sent., dist. 17: Patr. Lat,* 1855, t. 192, cols. 881-882.

ción—, sino en el perdón otorgado por el sacerdote en razón del poder de las llaves[8]. No resulta indiferente observar que el contricionismo atenuado de santo Tomás de Aquino y el atricionismo resuelto de Duns Escoto fueron formulados en un momento en el que, habiéndose vuelto obligatoria la confesión anual, las órdenes mendicantes tomaron a su cargo la predicación penitencial. Se esforzaron por alinear la teoría sobre la práctica. Los escotistas, en particular, se resignaron a aceptar únicamente «un mínimo de disposición para volver la confesión más fácil y accesible a todos»[9]. Uno de los peligros de su doctrina era conferir a la absolución un poder mágico, capaz de tranquilizar a gentes para quienes la confesión no era más que una prestación, pero que temían los suplicios del infierno si no pasaban por ella. En la Confession Rifflart, farsa del siglo XV, un personaje ha asimilado demasiado bien el atricionismo de Duns Escoto cuando declara:

Como mi párroco es sordo
de buena gana voy a él.
Entre dos palabras le digo la tercera
muy bajo y, cuando he terminado,
me pregunta si eso es todo.
Digo que sí, cuando me absuelve
de lo que sea, no me castiga[10].

Dado que conocemos la secuencia de los acontecimientos, en las discusiones de los siglos XIV y XV vemos nítidamente los elementos esenciales del futuro conflicto entre contricionistas y atricionistas. Pero, en la época, las cosas no estaban tan claras. La palabra «atrición» estaba reservada a los especialistas. Era desconocida por el gran público. Por otro lado, pese a las aclaraciones nominalistas, todavía contenía una amplia zona de confusión, incluso en el espíritu de teólogos eminentes como Cayetano. Fiel a la tradición tomista, éste, a principios del siglo XVI, estima que lo único que cuenta en el arrepentimiento es el amor. No otorga a la atrición motivo

---

[8] Duns Escoto, *Quæestiones in quartum librum sententiarum*, dist. 16, q. 1, en *Opera omnia*, París, 1894, vol. 18, p. 4.

[9] *D.S.T.*, 12, art. «Pénitence», col. 977.

[10] E. Droz, *Le Recueil Trepperel*, París, 1935, 2 volúmenes, II, p. 55, número 27.

alguno de temor. Además, prefiere la expresión «contrición informe» a la de «atrición». Hay que distinguir entonces diferentes formas de arrepentimiento imperfecto. Unas veces sólo se siente una veleidad por abandonar el pecado; otras se forma una resolución firme que, por falta de fuerza, no afecta al resto de la vida; otras, en un grado superior, se lamentan de forma eficaz las faltas mediante un principio de amor a Dios, que Cayetano denomina «contrición informe» y que más tarde se denominará «atrición de amor»[11].

Cayetano escribe en el momento en que Lutero rechaza con brío la doctrina romana sobre la confesión. Según el Reformador, ésta puede servir para tranquilizar. Pero no es objetivamente necesaria para la remisión de los pecados. Debe ser libre, sin enumeración obligatoria de las faltas. Puede hacerse a un laico. Además, Lutero barre de un manotazo todos los debates anteriores sobre la atrición y la contrición. La primera no es más que una «hipocresía» que convierte al hombre en un pecador mayor. La segunda no puede ser sino posterior a la gracia. El hombre viciado desde Adán es incapaz por sí mismo de un movimiento de verdadero amor a Dios. No es por tanto la contrición la que absuelve. Lo importante es creer en el perdón de Cristo. «Cree con fuerza que estás absuelto, y estarás verdaderamente absuelto, ocurra lo que ocurra con tu contrición»[12].

Conminado por el ataque protestante a definir la doctrina católica, el concilio de Trento se mantuvo en las posiciones intermedias que a menudo fueron las suyas. Mantuvo la confesión detallada de los pecados a un sacerdote, el valor fundamental de la contrición motivada por el amor a Dios y por la vergüenza de haber pecado contra él, y, finalmente, «esa contrición imperfecta que se llama atrición porque comúnmente nace de la consideración de la fealdad del pecado o del temor a las penas del infierno [...]. Aunque por sí misma, sin el sacramento de la penitencia, no pueda llevar al pecador hasta la justificación, le prepara sin embargo para obtener la gracia de Dios en los sacramentos»[13].

---

[11] Cayetano, *Questiones de contritione*, q. 1.ª suplemento al *Commentaire* de la III.ª parte de la *Suma* de santo Tomás (1520), Lyon, 1558, pp. 122-123. *Summula de peccatis*, Lyon, 1538, art. «Contritio», s.p.

[12] Es una de las proposiciones de Lutero condenadas por la bula *Exurge Domine* del 15 de mayo de 1520: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Roma, 1957, núm. 750, p. 276.

[13] Sesión XIV (25 de noviembre de 1551), cap. IV: *Conciliorum œcum. decreta*, ed. Alberigo, p. 705.

CAPITULO V
¿ESTAIS «ATRITO» O «CONTRITO»?

Habría podido pensarse que, por estar definida desde entonces la atrición de forma aparentemente clara y por haber sido aceptada bajo esa forma por la autoridad de un concilio, todo debate sobre ella se volvería inútil en la Iglesia católica. El conflicto habría debido ser rechazado fuera de las fronteras, mientras el protestantismo seguía acusando a Roma de haber rebajado la pena de la ofensa hecha a Dios «por miedo a la horca»[1], y respondiendo la parte contraria con Bourdaloue que «el primer aspecto que le conmovió [del hijo pródigo del Evangelio] fue el de su miseria [...]. Carece de pan para alimentarse [...], es [...] entonces cuando vuelve en sí mismo»[2]. Si, pese a todo, menudearon y se agriaron las discusiones entre atricionistas y contricionistas se debió, por un lado, a que la definición tridentina comportaba incertidumbres, y, por otro, y sobre todo, a que el envite del debate era considerable. Se trataba de la actitud de los confesores frente a millones y millones de fieles obligados a presentarse ante ellos todos los años.

Silencio significativo: el *Catecismo romano* de 1566 y el *Ritual romano* de 1614 evitaron emplear el término «atrición» en una época

---

[1] A. Von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3.ª ed., Friburgo-en-Brisgau, 1897, p. 258.

[2] Migne, *Orateurs sacrés,* t. 16, col. 490. Citado por M. Bernos, «Confession et conversion», p. 285.

en que el libro ampliamente difundido de Belarmino, *De gemitu columbæ* (Amberes, 1617), exaltaba el don de las lágrimas y la «verdadera contrición» de María Magdalena[3]. El *Ritual romano* incitaba al sacerdote a conducir al pecador, mediante eficaces palabras, hacia «el dolor y la contrición». En los sermones preparados que los lazaristas llevaban en sus misiones a finales del siglo XVII y principios del XVIII, el término «atrición» también falta. Sólo se habla de la «contrición», definida como detestación de los pecados que se han cometido, con voluntad sincera de no volverlos a cometer, acompañada de la esperanza de obtener su perdón»[4].

Tales silencios no impidieron que la palabra se volviera de uso corriente, porque cada uno de los partidos enfrentados se esforzaba por sacar de ella la definición tridentina. La cuestión principal consistió entonces en saber si la atrición —pesar por los pecados debido a su fealdad y por miedo al infierno— debía comportar, o no, un inicio de amor a Dios. Ahora bien —aumento de incertidumbre—, Alejandro VII, que intervino entre los adversarios en 1667, no condenó a ninguno sino que pidió a todos los que se desgañitaban sobre la cuestión, cardenales incluidos, que cesaran de denigrar la opinión opuesta:

> [Que] no se dediquen, antes de que la Santa Sede haya decidido algo a este respecto, a observar ninguna censura teológica, ni a criticar con términos injuriosos u ofensivos a una u otra de las opiniones en presencia: ni la que niega la necesidad de un acto de amor a Dios con la atrición concebida por el temor a las penas, que es la opinión más común en la actualidad en las escuelas, ni la que afirma la necesidad de ese acto de amor[5].

Se habrá observado la constatación: «opinión más común en la actualidad en las escuelas». Veremos que luego se produjo, en este terreno, un cambio total. Pero esa opinión «más común» se explica evidentemente por la práctica de la confesión. Muchos sacerdotes, que se encontraban enfrentados a la masa de fieles obligados a la confesión anual, debieron comprobar que a la mayoría de ellos no se les podía pedir demasiado y que había que pactar con su rusticidad, con su inercia espiritual y con su incultura religiosa. La polé-

---

[3] R. Bellarmin, *De gemitu columbæ*. Edición consultada: Lyon, 1917, pp. 326-327.
[4] Jeanmaire, *Sermons de saint Vincent de Paul...*, I, p. 162.
[5] H. Denzinger, *Enchiridion...*, núm. 1146, p. 367.

mica entre atricionistas y contricionistas sólo se comprende si volvemos a situarla en este contexto de psicología colectiva.

Monseñor Gousset, que contribuyó más que nadie a dar a conocer en Francia, en la primera mitad del siglo XIX, las actitudes comprensivas y benévolas de san Alfonso de Ligorio, evocaba en estos términos la experiencia de numerosos confesores de su tiempo, que es también la del pasado:

> Si, como pretenden diversos teólogos, un confesor no puede absolver a un pecador mientras no observe en él la caridad perfecta en cierto grado, o un principio de amor perfecto, casi nunca podría absolver. En efecto, si se le pregunta por qué se convierte, la mayoría de las veces responderá que es el temor a Dios, el temor a sus juicios y al infierno lo que le hace renunciar al pecado. Que le pregunten si experimenta algún sentimiento de caridad perfecta, y no se atreverá a responder. Preguntadle si al menos tiene un principio de amor, de ese amor que se distingue de aquel otro que acompaña a la esperanza, y no os comprenderá[6].

¿Cómo podía conducir la práctica de la confesión a templar una teoría contricionista demasiado rigurosa? Puede juzgarse ese punto por las reflexiones del jesuita Jacques Jégou, misionero activo en Bretaña a finales del siglo XVII. No era un caluroso partidario de la atrición suficiente en el sacramento, que «es un sacramento de reconciliación del hombre con su Dios. ¿Qué reconciliación sería la de un hombre que negase su corazón y su amor a su Dios?» Pero una vez pronunciada esta sentencia general, he aquí la objeción surgida de un caso concreto:

> Si un pecador, tras haber declarado sus pecados a un sacerdote con sentimientos de verdadera atrición, llegase en ese momento a perder el uso de sus sentidos, si se encontrase tan despavorido por la enormidad de su crimen y por el rigor de los castigos que no fuera capaz de ninguna otra aplicación, si Dios no le ofreciese más gracia que la necesaria para esa atrición, ¿se le podría pedir con razón que todavía hiciese un acto de atrición perfecta, o podría dudarse de que se halla en estado de recibir la absolución por efecto del sacramento?[7].

A la vez porque no querían desanimar a los pecadores y porque

---

[6] Th. Gousset, *Théologie morale à l'usage des curés et confesseurs*, París, 2 volúmenes, 1844, II, pp. 247-248.

[7] J. Jégou, *L'Usage du sacrement de pénitence*, Rennes, 1697, pp. 66-67.

deseaban subrayar, frente a los protestantes, la eficacia del poder de las llaves, los atricionistas de los siglos XVI-XVII volvieron a hacer la distinción escotista entre las dos vías de la justificación: la contrición procura el perdón divino, incluso aunque uno no pueda confesarse (sin embargo hay que tener el deseo de hacerlo en cuanto sea posible); la atrición, por el contrario, aporta el perdón gracias a la absolución dada por el sacerdote. Ese poder ha sido conferido por Dios al confesor únicamente para aliviar la debilidad humana y para compensar la insuficiencia de nuestra contrición. Semejante argumento pretendía ser, evidentemente, tranquilizador.

Un carmelita que en 1696 publica un *Tratado de la compunción* hace decir a Jesús dirigiéndose al pecador:

> Hijo mío, yo habría podido exigir de ti con justicia una contrición perfecta, sin mezcla alguna de reciprocidad hacia ti ni hacia los intereses de tu salvación, para obtener de mí tu perdón. Porque, dado lo que yo soy y dado que el pecado es mi enemigo mortal, aún me quedarías muy obligado por no haberte abandonado sin remedio. Pero me contento si al menos tienes atrición, y me reservo acabar la obra de la justificación por el sacramento, comunicándote mediante las palabras de la absolución todos los efectos de la contrición perfecta[8].

A principios del siglo XVIII, el jesuita Vincent Houdry emplea el mismo lenguaje en un modelo de sermón:

> Para hacernos más fácil la salvación, el hijo de Dios estableció la confesión y el sacramento de la penitencia. Porque, aunque se confiese que la contrición borra los pecados, no obstante [...] hay pocas personas cuyo dolor pueda alcanzar esa perfección; serían, por consiguiente, muy pocos los que pudieran obtener por esa vía el perdón de sus crímenes. Ha sido necesario que Dios, que es infinitamente bueno y misericordioso, proveyese a la salvación de todos los hombres por un medio más fácil. Y es lo que hizo de manera admirable dando a la Iglesia las llaves del reino del cielo. Porque es una verdad de fe que quien tiene dolor de sus pecados y hace la resolución de no cometerlos más en el futuro, obtiene su remisión por la virtud de las llaves, tras haberse confesado con el sacerdote, aunque su dolor no sea tal que por sí mismo fuera suficiente para lograr su perdón[9].

---

[8] Marc de la Nativité de la Vierge, *Traité de la componction*, Tours, 1696, p. 78.

[9] V. Houdry, *La Bibliothèque des prédicateurs*, II, p. 241.

En este extracto de homilía se habrá observado a un tiempo la apelación a la experiencia y la insistencia en la salvación vuelta «más fácil» gracias a la confesión sacramental, que dispensa de un verdadero «dolor» de contrición.

¿Por qué motivos se tiene «dolor de sus pecados» y se toma «la resolución de no cometerlos más»? Bastaba plantear esa doble cuestión para entrar en un mundo de complicaciones y de sutilezas, en cuyo centro emergió una posición intermedia que se consideraba capaz de tranquilizar tanto al candidato a la absolución como a aquel que tenía la delicada función de dársela. Valère Régnault enseña que no basta tener una «desnuda cesación y tregua de la voluntad de pecar que sólo le repugne negativamente». Se precisa un «firme propósito» positivo y una «detestación eficaz»[10] del pecado, que evidentemente no existe si uno deja de obrar mal sólo por miedo al infierno.

El teatino Diana, uno de los blancos de Pascal, no reconoce la atrición como suficiente salvo en el caso de que nuestro temor a los castigos proceda de Dios: pero no si ha salido de otra fuente y sin referencia a Dios[11]. Jean-Pierre Camus, obispo de Belley y antiguo amigo de san Francisco de Sales, sostiene que «esa disputa de la necesidad de la contrición o de la suficiencia de la atrición [no es] más que un altercado de nombre» y que el concilio de Trento ha zanjado el debate. Para él basta —y es necesario— que nuestro temor a las penas del infierno o nuestro «horror por la deformidad del pecado» provenga de un «movimiento verdadero y sobrenatural, procedente de la gracia del Espíritu Santo»[12]. En tales condiciones, asegura en otra parte Camus, la atrición es «muy buena». Del espíritu servil somos atraídos hacia el filial y por nuestro interés al de Dios [...]. Es como la aguja, según la similitud de san Agustín, que pica el forro para traspasar la tela»[13], dando por supuesto que no se debe «estimar la pena como un mal mayor que la culpa»[14], es decir, poner el miedo al castigo por delante de la ofensa hecha a Dios.

Louis Abelly, por un momento obispo de Rodez, primer biógra-

[10] V. Régnault, *De la prudence des confesseurs*, p. 131.

[11] A. Diana, *Practicæ resolutiones lectissimorum casuum*. Edición consultada: Amberes, 1651, p. 161. (1.ª ed., Palermo, 1629).

[12] J.-P. Camus, *La Fausse Allarme du côté de la pénitence*, París, 1645, p. 50.

[13] Id., *Instruction catholique du sacrement de pénitence*, París, 1642, p. 85.

[14] *Ibid.*, p. 100.

fo de san Vicente de Paúl y calificado por Boileau de «miserable defensor de la falsa atrición»[15], justifica a su vez el arrepentimiento de las faltas por temor al infierno dado «que elimina por entero la voluntad del pecado y excita en el corazón la esperanza de obtener su perdón». Entonces se puede hablar de «verdadera virtud» y procede de la «gracia»[16].

La convicción de que el temor a la condenación y la repulsión provocada por la «fealdad del pecado» son de inspiración sobrenatural queda expresada también —y entre otras obras— en las *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens* de 1695. «Ese temor, se lee ahí, es un movimiento del Espíritu Santo que no habita todavía en nuestros corazones pero que nos agita para hacerse una entrada y, con tal que ese temor excluya la voluntad de pecar y encierre la esperanza del perdón, nos dispone a recibir la gracia en el sacramento, sin la cual no sería suficiente»[17].

Estas palabras, tranquilizadoras para las dos partes enfrentadas en el diálogo penitencial, iban acompañadas por la afirmación, ya presente en santo Tomás de Aquino, según la cual, mediante su fuerza misteriosa, el sacramento vuelve «contrito» a quien, al principio, estaba simplemente «atrito». Así, Domingo Soto (†1560) aborda el caso de un penitente que crea de buena fe tener la contrición perfecta pero que en realidad sólo sienta el miedo a los castigos divinos. Semejante ilusión no le permitiría obtener esa remisión de las faltas que un verdadero amor a Dios produce antes incluso de la confesión. Pero, «accediendo al sacramento de penitencia con esa buena fe, recibiría como primera gracia volverse de atrito en contrito»[18].

El jesuita Gabriel Vázquez (†1604) no da siquiera el rodeo de Domingo Soto y asegura categóricamente que «quien se presente al sacramento con la sola atrición tiene las disposiciones suficientes». Porque entonces recibe la «infusión de gracia» que de «atrito» le volverá «contrito»[19]. Francisco Suárez enseña de forma concordante: «Este sacramento tiene el poder de justificar al pecador cuyas

[15] Nota explicativa al verso 162 del *Epître* XII.

[16] L. Abelly, *Les Veritez principales et importantes de la foi de la justice chrétienne*, Ruán, edición de 1695 (la aprobación data de 1655), p. 422.

[17] *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens*, p. 98.

[18] D. Soto, *De natura et gratia*. Edición consultada: Venecia, 1584, pp. 167-168 (1.ª ed., 1547).

[19] G. Vázquez, *In tertiam partem sti Thomæ*, Amberes, 1615, p. 302.

disposiciones consistan sólo en una atrición verdadera, sobrenatural y completa; y en este sentido, contiene suficiente eficacia para volver contrito a quien estaba atrito»[20].

En sus *Instructions catholiques sur le sacrement de pénitence,* Jean-Pierre Camus se esfuerza por explicar esta misteriosa transformación: «La frialdad no puede volverse calor. Nunca el color blanco puede ser negro.» Pero el hombre, «de frío, puede volverse caliente [...]. Por la infusión de la gracia que se hace en el sacramento, el motivo de la contrición, que es el del amor divino, se añade al motivo de la atrición, que es el del amor a nosotros mismos, y así el atrito se vuelve contrito, haciéndose el motivo bajo e imperfecto de su arrepentimiento más alto y más acabado por el de la caridad, que es el de la contrición»[21]. La misma doctrina queda expuesta en forma de diálogo en el *Vray Thresor de la doctrina chrestienne* del párroco de Namur, Nicolas Turlot:

Q.—Si alguien se confesase de hecho con la sola atrición, ¿obtendría el perdón de sus pecados?

R.—Ya os he dicho que sí. Porque, por la fuerza del sacramento, el pecador, de atrito que era, se vuelve contrito. Es decir que obtiene los mismos efectos que obtendría por la confesión perfecta sin el sacramento[22].

No es indiferente observar que esa obra está destinada a «todos aquellos que tienen a su cargo almas» y se ven enfrentados a los problemas cotidianos de la penitencia. Es esa misma intención («ayudar a un simple confesor en el ejercicio de su cargo») la que guió, en 1637, al sacerdote Bertaut, de la diócesis de Coutances. También él recurre al juego de las preguntas y respuestas para explicar el poder del sacramento:

Q.—¿Se vuelve la atrición contrición después de haberse confesado?

R.—Físicamente hablando, no: porque el mismo acto de atrición materialmente tomado según su sustancia no se cambia sucesivamente en acto de contrición. Pero el atrito se vuelve contrito cuando su atrición es perfeccionada e informada moral y teológicamente por la gracia que recibe en el sacramento, el cual, justificando al pecador, le pone en el mismo

[20] Fr. Suárez, *Opera omnia,* ed. Vives, t. XXII, p. 243.

[21] J.-P. Camus, *Instructions catholiques...,* pp. 100-101.

[22] N. Turlot, *Le Vray Thresor...,* p. 666.

estado que haría la contrición y le infunde, con las demás virtudes, el hábito y no el acto de contrición[23].

Esta afirmación vuelve a sumirnos oportunamente en el gran debate sobre la gracia que tanto gustó al siglo XVII; y, situándonos en cierto ángulo de visión, nos ayuda a comprender su interés psicológico. Muchos penitentes —me parece un hecho indiscutible— iban a confesar sintiendo esencialmente miedo al infierno. Una pastoral que se quería acogedora y comprensiva les decía entonces: tranquilizaos, la gracia del sacramento va a transformar vuestro miedo legítimo en un verdadero arrepentimiento.

Pero volvía a surgir entonces una distinción que haríamos mal en no percibir como sutileza: en la atrición, ¿basta lamentar los pecados en razón sólo de su fealdad y de las penas del infierno? ¿No hay que unir a esos sentimientos un principio de amor a Dios? «Magnífico problema, en efecto, comentaba Henri Bremond, más amplio, más angustioso de lo que podríamos decir, si es cierto [...] que la noción de religión o de sentimiento religioso se encuentra comprometida»[24].

Arnauld y los rigoristas pusieron en la picota ese «temor servil» —algunos dirían «servilmente servil»— que hace decir (o pensar) al falso penitente: «Yo pecaría si no hubiera infierno». «El temor puramente servil como es el que no encierra ningún amor a Dios y que sólo afecta a la pena, que pertenece a la vieja ley y al estado de esclavos, no puede ser una disposición suficiente para recibir los sacramentos de la ley de gracia y de amor.» Es lo que escribía Arnauld en la obra que dirigió o inspiró contra la «teología moral de los jesuitas»[25]. Pero el cardenal jesuita Toledo, en francés Tolet (†1596), no estaba muy lejos de Arnauld cuando, distinguiendo entre las categorías de atrición, afirmaba: «[...] Siendo la primera [...] que el penitente sepa que no detesta el pecado en tanto que ofensa a Dios, sino más bien porque es causa de algún otro mal temporal, no basta para este sacramento, aunque el acto sea bueno»[26].

---

[23] B. Bertaut, *Le Directeur des confesseurs*, 1.ª edición, Coutances, 1627. Ed. consultada: París, 1648, p. 50.

[24] H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, París, Bloud et Gay, 1933, XI, p. 294.

[25] A. Arnauld, *La Théologie morale des jésuites*, s.l., 1643, pp. 23-24.

[26] Fr. Toledo (Tolet), *L'Instruction des prêtres qui contient sommairement tous les cas de conscience*, edición de Lyon, 1671, p. 416. La 1.ª ed. (latina) es de 1599.

Henri Bremond no siente dificultad alguna para demostrar que, aunque no haya estudiado *ex professo* el problema de la atrición, Francisco de Sales no habría juzgado suficiente la simple «atrición de temor»[27]. Podemos pensar razonablemente que esa posición intermedia era también la de los padres del concilio de Trento que incluyeron en la «contrición imperfecta» o «atrición», junto al temor al infierno y otras penas, el «odio al pecado» y «la esperanza del perdón». Quien todavía pecare, aunque el infierno no exista, no tiene «odio» al pecado. A mediados del siglo XVIII, el dominico Billuart (†1757), apoyándose en santo Tomás de Aquino, defendió con nuevo derroche de ideas la posición del justo medio y explicó a su vez que la atrición de puro temor no basta para obtener el perdón sacramental[28].

Estas consideraciones equilibrabas chocaban a veces contra el duro obstáculo de lo vivido. Había que tener en cuenta la clientela forzosa de los confesionarios. Muchas gentes no tenían ni tiempo ni finura psicológica suficiente para discernir en sus arrepentimientos lo que correspondía al miedo y lo que era «principio de amor a Dios». A primera vista era el temor a los castigos divinos lo que dominaba. ¿Iban a enviarlos a sus casas sin absolver, con riesgo de condenarlos al infierno si la muerte los sorprendía en ese estado? Tal era el razonamiento de los «atricionistas» más decididos —razonamiento también coherente—, teniendo en cuenta la teología católica de la época y la antropología corriente que veían al hombre de negro y los pecados mortales frecuentes.

Se produjo, pues, el deslizamiento de un atricionismo moderado a la aceptación, por la validez de la absolución, de un arrepentimiento inspirado por los solos motivos de interés. En la época misma del concilio de Trento, esa tesis fue defendida de forma matizada por Domingo Soto y de manera categórica por Melchor Cano (†1560). El primero sólo la admitió en caso en que el pecador creyese de buena fe que ese tipo de arrepentimiento bastaba[29]. El segundo, en cambio, enseñó con firmeza, que «la atrición eficaz proveniente del temor a las penas eternas es una disposición suficiente

---

[27] H. Bremond, *Histoire littéraire...*, XI, p. 297.

[28] Ch.-H. Billuat, *Tractatus de sacramento poenitentiae*, París, 1861, 10 volúmenes, «Dissertatio IVª, de contritione», tomo 9, p. 315.

[29] D. Soto, *De natura et gratia*, Venecia, 1584, p. 167.

para recibir la gracia de los sacramentos de bautismo y de penitencia»[30].

La notoriedad de Melchor Cano, profesor en Salamanca y llamado por Paulo III a Trento, contribuyó a la difusión de su opinión, que luego fue defendida por jesuitas como Gabriel Vázquez y Francisco Suárez, estimándola este último *omnino vera*[31]. Vázquez consideró legítimo el paso de quien se dirige a confesar con «la disposición requerida de un dolor inferior »[32]. Ese dolor de nivel «inferior» es evidentemente el temor a los castigos divinos. De hecho, a mediados del siglo XVII, una parte del clero lo consideraba como suficiente. En 1661 apareció en Gante un catecismo flamenco recomendado y propagado por los jesuitas, en el que se enseñaba que la atrición inspirada por el temor al infierno basta en el sacramento de penitencia[33]. En diciembre de 1657, la *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansénistes,* publicada en el momento en que empezaba a calmarse la tempestad provocada por las *Provinciales,* se había pronunciado efectivamente en este sentido:

Objeción.—Los casuistas enseñan que es un error decir que la contrición sea necesaria y que la atrición sola concebida por el solo motivo de las penas del infierno, que excluye la voluntad de ofender, no basta con el sacramento de penitencia.

Respuesta.—Los teólogos que han escrito después del concilio de Trento enseñan ordinariamente todo lo que vos censuráis en esa objeción[34].

Como la posición «casuista» pareció demasiado laxista, su defensa fue presentada algunos años más tarde por Louis Abelly en el siguiente diálogo que hace provenir el temor al infierno de la inspiración divina:

Cuestión.—¿No parece que el arrepentimiento que uno tiene de su pecado por temor a las penas del infierno procede del amor de sí mismo?

Respuesta.—Es cierto que el temor a las penas del infierno con que

---

30 M. Cano, *Relectio de pœnitentiæ sacramento,* pars I, en *Opera omnia,* ed. Serry, 1754, II, pp. 921-922. Este curso, dado en 1548, fue suprimido en 1550.

31

32 G. Vázquez, *In tertiam partem sti Thomæ,* t. IV, p. 302.

33 *D.T.C.,* I, col. 2259.

34 *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansénistes,* París, 1657, p. 163.

Dios amenaza a los pecadores, y, por consiguiente, el arrepentimiento del pecado excitado por ese temor, proceden de un amor de sí mismo, pero de un amor bien regulado, porque es Dios mismo el que inspira y el que quiere que aprendamos a caer en ese precipicio de desgracias, a fin de que ese temor y aprensión nos retiren del pecado»[35].

Por estas palabras Boileau calificó a Abelly de «miserable defensor de la falsa atrición». Pero tras la explicación del obispo de Rodez se perfilaba una doctrina de los sacramentos que el concilio de Trento había fortalecido frente a los protestantes; la gracia que contienen e infunden a los fieles es de un poder extraordinario. Antes se ha dicho que volvía «contritos» a los que eran «atritos».

Vázquez llevó más lejos todavía la exaltación del poder sacramental, en particular en el bautismo y en la penitencia. Ambos «llaman de nuevo a la vida a los que estaban muertos». «No hay por tanto injuria [a Dios] y no viene en malas disposiciones quien se presenta muerto a este sacramento [de penitencia]. Viene para ser devuelto a la vida»[36]. Por «estar muerto» hay que entender no tener contrición. «Si siempre debiéramos presentarnos [al sacramento] con la contrición, y por tanto en estado de gracia, el sacerdote nunca tendría ocasión de ejercer su poder de quitar los pecados»[37]. Las virtudes conjuntas del sacramento y del sacerdote sumarían, pues, sus efectos para tranquilizar al penitente que no sintiera en él el dolor de contrición. Su confesión era, de cualquier modo, válida. Sus pecados estaban perdonados. Y él escapaba al infierno.

---

[35] L. Abelly, *Les Veritez...*, p. 423.
[36] G. Vázquez, *In tertiam partem sti Thomæ*, t. IV, p. 302.
[37] *Ibid.*

CAPITULO VI
LA DIFICIL VICTORIA DE LA ATRICION

Como se recordará[1], Alejandro VII constataba en 1667 que la opinión «que niega la necesidad de un acto de amor a Dios con la atrición concebida por el temor a las penas [...] es hoy más común en las escuelas». En el siglo siguiente, Benedicto XIV recordaba de forma concordante: «Lo que esos primeros doctores [los atricionistas] no adelantaron sino con mucha circunspección, sus sucesores, envalentonados por su número creciente, lo afirmaron como cierto y siempre aplicable; no vacilaron en criticar a quienes exigían un principio de amor, censurando esta opinión como absolutamente improbable, peligrosa, contraria al espíritu de Trento, e implícita y virtualmente proscrita por el concilio»[2].

Para el historiador no hay ninguna duda: en la primera parte de la era tridentina, el nuevo impulso de la confesión condujo primero a una práctica benévola. Se pretendía más que antes llevar a los fieles al confesionario. Como contrapartida, había que mostrarles mucha comprensión e indulgencia. Lo cual rechazaron pronto los rigoristas puros y duros. Los atricionistas entablaban contacto con cualquier cristiano que se presentara. Sus adversarios habrían deseado, por el contrario, que una Iglesia unánime fuera al mismo

---

[1] Véase más arriba, p. 52.

[2] Benedicto XIV, *De synodo diocesana*, en *Opera omnia*, lib. VII, cap. XIII, núm. 7.

tiempo una comunidad elitista: diálogo de sordos en el seno del marco engañoso de la cristiandad.

Los jansenistas y su predecesor Baius, canciller de la universidad de Lovaina (†1589), no se paraban en matices. Plantearon en términos teóricos y abruptos el problema de la contrición —se tiene o no se tiene— sin descender al humilde nivel de lo cotidiano[3], sin tomar en cuenta la psicología de los penitentes forzados y presurosos del sábado santo. Baius distingue dos amores: uno se vincula a la criatura y el otro a Dios. El primero no es más que «codicia», es el que se siente en la atrición, motivado por el solo amor de sí y que san Juan condena[4].

Jansenio (†1638) asumió, con algunos matices, la posición de Baius. Desde luego, no era inútil temer un castigo. Pensar en el infierno es saludable. Pero ese miedo no aparta realmente del pecado: «Retiene la mano, no el corazón.» Si no va acompañado de caridad, es malo y procede de una fuente viciosa: el amor de sí. El arrepentimiento que de él resulta carece de valor. La referencia de Jansenio es, evidentemente, san Agustín. De ahí esta declaración: «se opone en el más alto grado a Agustín la doctrina que enseña que el dolor del pecado por temor de la gehena, es decir, la atrición de ciertos escolásticos, puede expulsar toda voluntad de pecar y encerrar el deseo de llevar una vida recta observando la totalidad de la ley»[5]. Jansenio, de todos modos, mantiene la palabra «atrición» porque el concilio de Trento la había canonizado, pero lo hace para afirmar que la atrición reconocida por los padres es una contrición verdadera, aunque imperfecta, y que ya comporta un auténtico amor a Dios[6].

La doctrina de Jansenio aclara la de Saint-Cyran —la atrición es una «invención humana» y el «último relajamento del sacramento de penitencia»[7]— y las tomas de posición de Arnauld contra la

---

[3] Sobre lo que era concretamente la confesión en los campos, cfr. G. Bouchard, *Le Village immmobile. Sennely-en-Sologne au XVIIIe siècle*, París, Plon, 1972, p. 292. Sobre la repulsión de los hombres respecto a la confesión tras la Revolución, cfr. L. Perouas, *Les Limousins. Leurs saints, leurs prêtres, du XVe au XXe siècle*, París, Cerf, 1988, pp. 135-139.

[4] Cfr. la condena de esta tesis de Baius en H. Denzinger, *Enchiridion...*, 1957, pp. 421, núm. 1523.

[5] C. Jansenio, *Augustinus*, ed. de Ruán, 1652, III, lib. V, caps. XXI-XXXV, aquí p. 247.

[6] *Ibid.*, cap. XXXIV, p. 249.

[7] J. Orcibal, *Les Origines du jansénisme*, París, 1962, tomo V, p. 144.

«teología moral» de los jesuitas. «No hay nada que no hagan, escribía, para descargar a los pecadores de la obligación en que están de tener un vivo arrepentimiento de sus crímenes y de convertirse a Dios seriamente en el corazón»[8]. Durante la querella jansenista, los discípulos del obispo de Ypres no cesaron de enseñar que «el miedo al infierno no es sobrenatural», y que, por tanto, sólo está motivado por el interés más bajo. Quesnel estaba totalmente en la línea de Baius y de Jansenio cuando afirmaba:

> No hay más que dos amores, de donde nacen todas nuestras voliciones y acciones: el amor a Dios que hace todo por Dios y que Dios recompensa; y el amor por el que nos amamos a nosotros mismos y al mundo, que no refiere a Dios lo que debería devolverle y que, por tanto, es malo.
>
> El miedo sólo retiene la mano. Pero el corazón se inclina al pecado tanto tiempo que no es guiado por el amor de la justicia divina.
>
> Quien sólo se abstiene del mal por temor al castigo, lo comete en su corazón y ya es culpable ante Dios[9]

La doctrina de los dos amores opuestos —de caridad y de codicia— tuvo la piel dura. Fue retomada en el sínodo pro-jansenista de Pistoya en 1786. Rechazando la validez del «temor servil» reprobó al mismo tiempo la atrición que se deriva de ella[10].

Roma condenó en varias ocasiones —en 1690, en 1713 y en 1794— la rígida dicotomía jansenista relativa a la atrición. Mantuvo la validez y el carácter «sobrenatural» del miedo al infierno y del arrepentimiento sin amor que inspira. Pero esas condenas no impidieron a la Iglesia católica inclinarse claramente hacia el rigorismo en este terreno a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Un elemento esencial a este respecto —y en cierta medida en disonancia con las condenas expresadas y anteriormente citadas— fue el decreto del austerísimo Inocencio XI, de fecha 2 de marzo de 1679, quien entre numerosas proposiciones laxistas censuró sobre todo ésta: «Es probable que [para recibir la absolución] baste una atrición natural con tal que sea honrada»[11]. ¿Cómo hacer la distinción entre

---

[8] A. Arnauld, *Théologie morale des jésuites*, p. 17.

[9] Proposiciones de Quesnel condenadas por la bula *Unigenitus* de 1713 y citadas en H. Denzinger, *Enchiridion...*, núm. 1351, pp. 391-394.

[10] *Ibíd.*, núm. 1386 a núm. 1388, pp. 316-317.

[11] *Ibíd.*, núm. 1074, p. 262.

un miedo «sobrenatural» al infierno y un miedo «honrado» pero «natural»?

Esta censura dio peso a la corriente rigorista que, nacida en los Países Bajos en los años 1630, llegó a Francia a mediados del siglo XVII. En 1637, el arzobispo de Malinas había exhortado a los confesores de su diócesis a exigir de sus penitentes más que la simple atrición. En 1659, el obispo de Namur recomendaba lo mismo en su jurisdicción[12].

En esa fecha, la guerra contra los confesores demasiado indulgentes había alcanzado ampliamente a Francia, a raíz de la *Fréquente Communion* de Arnauld (1643), de las *Provinciales* (1656-1657) y de la decisión de la Asamblea del clero de Francia de hacer imprimir y difundir entre el clero parroquial las *Instrucciones pastorales* de san Carlos (1657). Esta traducción debía ir acompañada de «una carta circular a todos NN. SS. prelados, que serviría de prejuicio a sus sentimientos y una especie de inicio de condena de todas aquellas máximas [laxistas] en general, en espera de que llegue el momento de hacerla más solemne».

En este precedente se autorizó Bossuet para pedir a la Asamblea del clero que tuvo lugar en 1700 en Saint-Germaine-en-Laye una célebre «Censura y declaración [...] en materia de fe y de costumbres». Este acto, que se quiso solemne, no condenó menos de ciento veintisiete proposiciones, entre ellas ésta: «El concilio de Trento ha definido tan expresamente que basta para la absolución la atrición que no vivifica el alma y que por tanto se supone sin amor a Dios, que pronuncia anatema contra quien lo niegue»[13]. En una obra publicada después de su muerte, *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pœnitentiæ requisitam*, Bossuet se había esforzado en demostrar que, según los decretos de Trento, la *Historia del concilio* de Pallavicini y el *Catecismo romano*, no hay atrición verdadera sin amor[14]. Había calificado de «himno celeste del amor de Dios» la *Epître XII* de Boileau donde éste declara:

> Que, para ser absuelto de un crimen confesado, es menester
> Tener al menos por Dios un amor iniciado.

---

[12] *D.T.C.*, «Attrition», I, col. 2259.

[13] Texto de esta *Censure et déclaration...*, en *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, edición de 1771, I, col. 773.

[14] Jacques Bénigne Bossuet, *Œuvres complètes*, ed. de Saint-Dizier, 1863, tomo VIII, p. 150.

Con riesgo de sumirnos una vez más en el océano de las sutilezas y de aumentar la perplejidad de los lectores (que fue también la de nuestros predecesores de la época clásica), recordemos que el concilio de Trento había considerado como suficiente un miedo al infierno «unido a la esperanza del perdón y excluyendo la voluntad de pecar». El toque rigorista consistió, pues, en añadir que la atrición también debía comportar un «principio de amor».

La Asamblea de 1700 declaró, en efecto, para uso del clero francés, que había que enseñar, según el concilio de Trento, que ningún adulto debe creerse seguro de su justificación, ni por el bautismo, ni por el sacramento de penitencia, si no aporta a esos sacramentos, además de la fe y la esperanza, un «principio de amor a Dios»[15]. Añadió que los confesores debían *sub gravi* atenerse a esta doctrina. En el siglo XVIII, esa interpretación de la atrición se había vuelto casi oficial en la Iglesia romana. Como prueba véase este diálogo que figura en el clásico *Dictionnaire des cas de conscience* de Pontas (1758):

Cuestión.—Hércules, oficial del ejército, libertino y disoluto, no se ha confesado desde hace siete u ocho años. Peligrosamente enfermo y fuertemente incitado a confesarse, consiente en ello, pero por el sólo temor de ser condenado.

Respuesta.—Su confesión no tiene ningún efecto. Ese temor no puede jugar por sí mismo el papel de atrición. Pero si ha sido acompañado de odio al pecado, de la resolución de no volverlo a cometer, de la esperanza de obtener el perdón y de un amor a Dios al menos empezado, se la debe creer suficiente, y su contrición, aunque imperfecta, habrá sido perfeccionada por el sacramento de penitencia»[16].

Benedicto XIV, a mediados del siglo XVIII, hacía suya una prescripción del ritual de Estrasburgo en que se dice: «No ceséis de advertir a vuestros penitentes que, para recibir con seguridad el sacramento de penitencia, hay que hacer no sólo actos de fe y de esperanza, sino también empezar a amar a Dios, como fuente de toda justicia, según la fórmula del concilio de Trento»[17].

---

[15] *Recueil des actes...*, I, cols. 741-742.

[16] Pontas, *Dictionnaire portatif des cas de conscience*, 1.ª edición, 1715. Ed. consultada: en 3 volúmenes, Aviñón, 1758, I, pp. 211-212.

[17] Benedicto XIV, *De synodo diocesana*, en *Opera omnia*, lib. VII, cap. XII, núm. 10.

Puede uno quedar sorprendido ante la frase: «también empezar a amar a Dios [...] según la fórmula del concilio de Trento». En realidad, no figura en el texto conciliar relativo a la atrición (sesión XIV, cap. IV), sino en el que los padres consagraron a la justificación (sesión VI, cap. VI). El argumento rigorista consintió, pues, en unirlos.

Todos los esfuerzos de san Alfonso, cuando trató se la atrición, se concentraron en la conciliación de los dos textos del concilio así relacionados. El fundador de los redentoristas era por sí mismo un rigorista. Pero su experiencia de misionero en Italia del Sur le había enseñado que, «vista la fragilidad de la naturaleza humana, no es cierto que el camino más estrecho sea siempre el más seguro para las almas»[18]. Esta constatación ofrece la clave de toda su *Teología moral,* que razona como sigue sobre la atrición:

> No negamos que sea necesario un principio de amor a Dios para la justificación [en el sacramento de penitencia]. Pero la atrición normal comporta en primer lugar el temor a la venganza divina [...], en segundo lugar la esperanza del perdón; [...], en tercer lugar la esperanza en la dicha eterna [...]. Estos tres elementos [...] están incluidos necesariamente en la atrición; desde el momento en que alguien se presenta en el sacramento con ella y con la esperanza del perdón, empieza a amar a Dios como a aquel que lo liberará, le justificará y le glorificará. [Porque] nadie es bastante pesado [plumbeus] para no empezar a amar a aquel del que, sin ningún mérito de su parte, espera el bien supremo, es decir, la beatitud eterna[19].

Al escribir estas líneas, san Alfonso no ocultaba que se ponía del lado de aquellos «a los que se suele llamar atricionistas». Aseguraba que su opinión era admitida de forma casi general *(fere communis)* mientras que sus adversarios eran poco numerosos *(pauci)*. En realidad, iba a contracorriente —y lo sabía de sobra— de la opinión rigorista que prevalecía en su tiempo en las esferas oficiales de la Iglesia romana y en el lenguaje de la pastoral. De ahí los ataques de que fue objeto, y también la liberación que aportó a los peniten-

---

[18] Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis,* ed. Gaudé, París, 1882, tomo II, p. 53, citado en Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières,* París, Nouvelle Cité, 1982, p. 440.

[19] *Ibid.,* tomo III, pp. 340-341.

[20] Cfr. J. *Le Ralliement du clergé français à la morale liguorienne,* Roma, Univ. gregor, 1973. Ph. Bouthry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars,* París, Cerf, 1986, pp. 408-422 sobre todo.

tes y confesores a medida que su obra se difundió por el mundo católico: en Italia a finales del siglo XVIII[20], y además en el XIX. Canonizado en 1839, Alfonso fue proclamado doctor de la Iglesia en 1871.

CAPITULO VII
EL APLAZAMIENTO DE LA ABSOLUCION

En 1648, *Le Directeur des confesseurs* de M.-F. Bertaut, sacerdote de la diócesis de Coutances, estaba en su vigésima edición. Al presentar la nueva tirada, el librero decía: «Me alegra considerar la aprobación universal que [esta obra] ha tenido desde que hace veinte años fue publicada en tantas diócesis que apenas hay rincón de Francia donde no haya corrido para alivio de los simples confesores. Pocos libros han tenido esta gloria en tan poco tiempo»[1]. Este libro constituye para nosotros el ejemplo típico de una reflexión salida de la práctica de la confesión y se opone a las obras teóricas o eclesiásticas (o de laicos como Pascal) que escribieron sobre el sacramento de penitencia sin tener una verdadera experiencia del confesionario[2].

En este terreno, san Carlos Borromeo, arzobispo de Milán con veintiséis años (1564) y que tomó posesión de su sede a los veintiocho, no podía competir con los párrocos ni los misioneros confrontados a cualquiera que llegase de las poblaciones católicas. Por eso Bertaut escribía en su «Aviso al lector»: «Si sois sacerdote y no confesor, esperad, por favor, a dar el juicio que hayáis sacado de este la-

[1] M.-F. Bertaut, *Le Directeur des confesseurs*. Edición consultada, París, 1648, «Le libraire au lecteur», s.p. Esta obra fue traducida al latín por un religioso de Einsiedeln.

[2] Cfr. J. Guerber, *Le Ralliement..*, pp. 90-91.

borioso e importuno ejercicio y estoy seguro que cambiaréis de opinión.» Y a renglón seguido decía: «Seáis quien seáis, considerad, por favor, cuán molesto le resulta a un penitente verse despedido sin solución y con acritud, descontento, con aversión del sacramento y, tal vez, desesperación de su salvación, por no haberse acomodado a su humor, mediante una segura y favorable opinión»[3]. Citando a Gerson, el autor declaraba: «Más vale enviar las almas al purgatorio que al infierno.»

El Gran Arnauld recordaba en 1686 un hecho histórico que hay que tomar en cuenta: «Antes de *La Communion fréquente* (1643) en Francia [...] se solía absolver todos los pecados sin distinción y con la misma facilidad. Por esa razón logró el libro tanta repercusión al aparecer. Fue una novedad que sorprendió a todo el mundo»[4]. Efectivamente, hasta mediados del siglo XVII, la doctrina dominante entre los autores de «sumas de confesión» y de «manuales de confesores» se inclinó hacia la indulgencia respecto a los fieles. *La Fréquente Communion* de Arnauld, que recomendaba a los confesores un empleo más lato del aplazamiento de la absolución, contribuyó mucho —recordémoslo— a la difusión en Francia de las *Instrucciones* de san Carlos Borromeo. Y más de la cuarta parte de éstas[5] son advertencias a los confesores para que «no den la gracia de la absolución a quienes son verdaderamente indignos de ella, como a menudo se hace, bien por falta de consideración, bien por negligencia, bien por alguna otra causa»[6]. El Gran Arnauld, que se quería fiel intérprete de san Carlos, no pretendía restablecer las penitencias públicas de la Iglesia primitiva. Pero deseaba la vuelta a una mayor severidad, ya se tratase del aplazamiento de la absolución, del acceso a la eucaristía o de los ayunos, plegarias y limosnas impuestas a los penitentes.

Los confesores indulgentes son, pues, el principal blanco de la obra: «Traicionan a los pecadores con una falsa misericordia y una dulzura cruel, cubriendo sólo heridas que no se pueden curar sino por el hierro y por el fuego»[7]. Su «blanda y cobarde conducta» se pa-

---

[3] M.-F. Bertaut, *Le Directeur des confesseurs*, «Aviso al lector», s.p.

[4] A. Arnauld, *Lettres*, 8 volúmenes, Nancy, 1727, t. IV, p. 377 (carta al príncipe E. de Hesse, 1 de enero de 1686).

[5] En la edición que he consultado (París, 1665), 19 de las 71 de las *Instructions*... propiamente dichas están consagradas al aplazamiento de la absolución.

[6] *Ibid.*, p. 35.

[7] A. Arnauld, *De la Fréquente Communion*, París, 1643, p. 480.

rece a la del médico que, viendo formarse la gangrena en una llaga, se deja «arrastrar por las lágrimas del enfermo y cubre sólo con algunos emplastos lo que debe sajar con el hierro»[8]. Hay que saber «arrancar, cortar y tirar»[9]. La práctica de la confesión «más común» en la actualidad «favorece la impenitencia general»[10].

Los confesores deben recordar «que las llaves no fueron dadas a los sacerdotes menos para atar que para desatar»[11]. «En esto consiste [aquí Arnauld cita a Jansenio] el juicio de discreción y prudencia por el que se discierne quiénes son aquellos a quienes se debe admitir, o no admitir, a la gracia de la absolución»[12]. A partir de ese momento se ve «cuán criminal es ante Dios la negligencia de esos confesores que se persuaden de no tener otra cosa que hacer en el tribunal de la penitencia que escuchar los pecados de cuantos se presentan, y darles inmediatamente una absolución precipitada»[13]. Arnauld cita ahora a san Carlos:

> [Los confesores] serán advertidos para que aplacen la absolución hasta que se vea enmienda en aquellos de quienes crean probablemente que volverán al pecado, por más promesas y protestas que hagan de no volver a él [...] Mirad, os lo suplico, esa gran multitud de personas que van en tropel a presentarse a los sacerdotes cuando viene una gran fiesta [...]; os dejo que por vosotros mismos juzguéis cuán pocos habrá que no estén comprendidos en esta regla de san Carlos, es decir, de ésos de quienes no debe creerse que probablemente han de caer de nuevo en los pecados, o que incluso no han permanecido en ellos durante varios años[14].

Penitentes completamente decididos a no volver a caer en sus pecados habituales y lo logran efectivamente: ¡ésa sí que es especie rara! La Iglesia se debatió, en todo tiempo pero sobre todo después del concilio de Trento, en el seno de un difícil dilema: el de la cantidad y de la calidad, de la indulgencia y de la exigencia, de la absolución amplia y de la conversión estrecha. ¿Se podía imponer que la masa tuviera los comportamientos éticos y religiosos de una piado-

---

[8] *Ibid.*, pp. 486-487.
[9] *Ibid.*, p. 539.
[10] *Ibid.*, p. 628.
[11] *Ibid.*, p. 507.
[12] *Ibid.*, p. 567.
[13] *Ibid.*, p. 543.
[14] *Ibid.*, pp. 546-547.

sa élite? Arnauld y san Carlos lo creyeron y, con ellos, Pascal, Bossuet, Inocencio XI y muchos obispos.

La confesión —condición para ellos de la conversión— fue presentada como camino hacia un sacramento «temible», no sólo para los que piden la absolución; también para los que la conceden y que no están obligados, según dice Arnauld, a creer a los primeros «cuanto les digan, ni a absolverlos por sólo su palabra»[15]. Los sacerdotes no deben ser cómplices de aquellos «que no se separan fácilmente de sus viejos hábitos y que prefieren seguir las voluptuosidades de la carne antes que servir a Dios». «Nosotros no queremos tener nada en común con esas gentes [...], dice Arnauld, nosotros no estamos resueltos a perdernos con ellos. Sino que, llenos del miedo al juicio espantoso de Dios, y teniendo siempre ante los ojos ese día terrible en el que tratará a cada cual según sus obras, no queremos ponernos en peligro de perecer por los pecados de otros»[16].

El aplazamiento de la absolución y la negativa de la comunión se convierten entonces en dos consejos que se dan juntos a los confesores. Según Arnauld, sólo se autorizará la comunión una vez a la semana a quienes no tengan «ningún afecto al pecado venial»[17] y tomen las medidas necesarias para evitar su ocasión. Y, citando a santa Teresa, afirma ser imposible que una persona metida en el mundo avance por el camino de la virtud, e incluso que viva sin peligro en el estado en que está si no se retira de todos los asuntos innecesarios, mientras su condición se lo pueda permitir; porque resulta imposible estar entre tantas bestias tan venenosas, sin verse mordido por ellas muy a menudo[18]. No conceder la comunión semanal sino a quienes se retiran de «todos los asuntos innecesarios»: ésa fue la consigna rigorista lanzada por el Gran Arnauld.

Al escribir su célebre obra, el discípulo de Jansenio estaba persuadido de obrar según el espíritu del concilio de Trento, que había pretendido, ante todo, restaurar la «disciplina» que debe observar el clero «respecto a aquellos que [van] a confesarse de pecados mortales cometidos después del bautismo»[19]. Un capítulo muy hábil del libro está consagrado a «un paralelo de san Carlos y de Monsieur de

---

[15] *Ibíd.*, p. 569.
[16] *Ibíd.*, p. 571
[17] *Ibíd.*, p. 100
[18] *Ibíd.*, p. 101
[19] *Ibíd.*, p. 472

Ginebra». Arnauld pone a ambos de su lado, comparando al primero con san Pablo y al segundo con san Juan (el evangelista). La «dulzura incomparable» de Francisco de Sales, «absolutamente necesaria para suavizar el amargor de la herejía», no debe engañar. «Era más dulce en sus libros que en su comportamiento». «Había tomado a san Carlos por modelo». También inspiró «fuertemente la penitencia en las almas que guió, y que veía que tenían necesitad de ella, puesto que hay el camino real y el camino estrecho, el único camino que lleva a los pecadores al cielo»[20].

La Fréquente Communion recibió la aprobación de cinco arzobispos, veintidós obispos y veinticuatro doctores, dejando una profunda huella. Este libro hizo la confesión más dramática, y más difícil la absolución. Pero la posición de Arnauld sólo se explica —digámoslo con claridad— si volvemos a situarla en un contexto histórico que hay que sacar a la luz so pena de no comprender nada de los incesantes debates que provocó el sacramento de la penitencia. De mediados del siglo XIV a mediados del XVII, la doctrina dominante en los directores de conciencia se había inclinado a la indulgencia con los fieles. Según la enseñanza escotista, las palabras *Ego te absolvo* eran omnipotentes. Tal vez el penitente no tuviera contrición, ni siquiera en grado imperfecto, pero el sacramento le aportaba el *ornatus animæ,* el ornato que permite al alma acceder al verdadero arrepentimiento o, si se quiere, la fuerza que levanta los obstáculos para la acción de la gracia.

Los autores difundidos con mayor amplitud entre los confesores antes de la época tridentina, sobre todo Andreas de Escobar, Guy de Montrocher, san Antonino y Prierias, redactor de la célebre suma *Sylvestrina* (1515), estaban convencidos del enorme poder de la absolución, que a los reformadores protestantes les pareció derivar de la magia. Presentaban por tanto a los fieles una doctrina tranquilizadora por dos conceptos: por un lado, concedía la absolución incluso a quienes en principio no eran empujados hacia la confesión por el aguijón del arrepentimiento; por otro, ponía entre las manos del cuerpo sacerdotal innumerables posibilidades de perdón sacadas del tesoro de los méritos de Cristo. La sumisión voluntaria al poder de la Iglesia por la confesión al menos anual era por sí misma meritoria. Procuraba el perdón, incluso el acceso a la contrición, si ésta

[20] *Ibid.*, pp. 591-593.

no se había manifestado antes. De este modo, la Iglesia tranquilizaba mediante su poder espiritual.

Evidentemente, esta teoría sacramental se ajustaba a la demanda de los fieles. Era la respuesta a una difundida inquietud que afectaba a la salvación. Permitía volver de nuevo dignos del paraíso a personas cuya piedad era escasa y cuya contrición resultaba incierta. Ya hemos visto que a mediados del siglo XVI fue abordada por Melchor Cano[21]. Por eso fue la que admitieron mayoritariamente los confesores de la época, preocupados por no despedir sin absolución a la masa de demandantes de perdón. De ahí, a finales del siglo XVI, la acritud del cardenal Belarmino hacia los ministros, numerosos en su tiempo, que conceden la absolución con facilidad extrema sin discernir a los que están bien dispuestos de los que no lo están: «No habría en la actualidad tanta facilidad para pecar, si no hubiera tanta facilidad para absolver»[22]. También santo Tomás de Villanueva (†1555) estigmatiza el relajo de los confesores que absuelven sin discernimiento a cuantos se presentan ante ellos: «El Señor te ha dado dos llaves: para absolver y para atar; y tú, sin examen ni discusión, no atas a nadie y absuelves a todo el mundo»[23], reproche que Arnauld repetirá[24].

El IV Concilio de Letrán (1215) había hecho pesar sobre los católicos la enorme obligación de la confesión para cualquier pecado mortal. Pero el uso, acompañado de justificaciones teóricas, se había encargado de aligerar ese peso. En la práctica, a finales de la Edad Media y hasta 1640 aproximadamente, la Iglesia absolvía a menudo cerrando los ojos, o, al menos, sin plantear demasiadas exigencias.

No faltaron, sin embargo, recomendaciones en sentido contrario que fueron precisándose y agravándose. Así, Gerson daba el siguiente consejo: «Que el confesor pregunte al pecador si, con la ayuda de Dios, en adelante se propone abstenerse más del pecado: si abandonará su odio contra otros; si realmente quiere, en la medida de lo posible, restituir los bienes del prójimo; si tiene designio de evitar ciertas ocasiones de pecado, como concubinato, usuras y

---

21 Véase más arriba, p. 60.

22 R. Belamino, «Concio», 8, 4.ª dom. de adviento, en *Opera omnia*, París, Vives, 1873, t. IX, p. 53.

23 Tomás de Villanueva, *Sermons*, 4 volúmenes, París 1866, t. II, p. 254.

24 Véase más adelante, p. 60.

otras. Si carece de tales condiciones, la absolución no tiene valor y no debe otorgarse»[25].

Podría decirse que tales recomendaciones de sentido común, pero que eran muy a menudo letra muerta, fueron repetidas en el nivel más alto por la Iglesia tridentina. En efecto, en el *Catecismo del concilio de Trento* leemos:

> Es menester que los confesores observen sobre todas las cosas lo siguiente: después de haber oído la confesión de sus penitentes, se cuidarán de que, antes de haberles dado la absolución, si han perjudicado el bien o la reputación de su prójimo, juzguen que el pecado cometido es capaz de hacer que se condenen, y les obliguen a hacer una restitución completa. Porque no se debe absolver a nadie antes de que haya prometido restituir todo aquello que no le pertenece[26].

En ese mismo espíritu, el *Ritual romano* de 1614 declara que «no se permite absolver a los que la prudencia del confesor juzga incapaces o indignos de la absolución: como los que no dan muestra alguna de dolor, los que se niegan a abandonar odios o enemistades, o a restituir el bien de otro, o a cambiar de vida, o no borran un escándalo público con una satisfacción apropiada»[27].

No deberá sorprendernos encontrar consejos concordantes bajo la pluma de directores de conciencia por lo demás benévolos, como san Francisco de Sales. Este excluye de la absolución:

> A los falsarios, falsos testigos, ladrones, usureros, usurpadores, detentadores de bienes, títulos, derechos y honores de otros, si no hacen reparación del perjuicio y daño de la mejor forma que se pueda, a menos que prometan satisfacer efectivamente;
>
> Los casados que viven en disensión el uno sin el otro, o que no quieren cumplir los deberes del matrimonio [...], mientras perseveren en esa mala voluntad [...];
>
> Los concubinos, adúlteros, borrachos [...], si no atestiguan firme propósito, no sólo de dejar sus pecados, sino también de abandonar las ocasiones de éstos [...];
>
> Por último, los pendencieros que tienen rencores y enemistades [...], si no quieren por su lado perdonar y reconciliarse con sus enemigos[28].

---

[25] J. Gerson, *De arte audiendi...*, t. II, col. 450.
[26] *Le Catéchisme du concile de Trente...*, ed. Mons, 1691, p. 664.
[27] *Rituel romain*, «Du sacrement de pénitence», Amberes, 1635.
[28] Francisco de Sales, *Avertissements aux confesseurs...*, p. 288.

Aplazando la absolución, el confesor emplea una amenaza destinada a quebrantar al pecador y a forzarle a cambiar de vida por el peligro en que se mantiene de caer en el infierno si llega a morir sin haber sido perdonado. Presentada de esta forma, la cuestión del aplazamiento de la absolución parece simple. Pero no lo era, hasta el punto de haberse convertido en eje de inmensos debates, sobre todo en el siglo XVII. ¿Había que negar la absolución a una persona en peligro de muerte que no tuviera tiempo de restituir los bienes mal adquiridos o de restablecer la reputación del prójimo? ¿O negarían el perdón de la Iglesia sin tener en cuenta las circunstancias reales en que debería efectuarse la restitución de los bienes o de la reputación de otro, o el despido de una concubina? Plantear tales interrogantes era entrar en el dédalo de la casuística y correr el peligro de deslizamiento —que se produjo efectivamente— hacia el laxismo.

La obra, de título significativo, *Pratique dorée de la charge et office des curez...*, de J. B. Possevino, propone el diálogo siguiente:

Q.—¿De qué pecados puede absolver el párroco en la hora de la muerte?

R.—Generalmente de todos y de la censura que sea, reservada incluso a la Santa Sede, según el concilio de Trento.

Possevino precisa luego que puede considerarse cercano a la muerte a aquel «que está en estado en que comúnmente se pierde la vida: por ejemplo, el viejo decrépito, el herido de muerte, el que emprende una navegación peligrosa, el alcanzado por una grave fiebre, el que es perseguido a muerte por algún enemigo suyo, la mujer en su primer parto...»[29]. Veamos concretamente el caso de un usurero público en artículo de muerte. Ya no tiene posibilidad de restituir plenamente los bienes mal adquiridos. El confesor debe contentarse entonces con «verdaderas señales de contrición» y absolver al moribundo condicionalmente, dejando a Dios la carga de verificar la sinceridad del paciente[30].

---

[29] J.-B. Possevino, *Pratique dorée de la charge et office des curez, notamment ez plus frequents et principaux cas et difficultez de conscience, comment il se doivent comporter en ce saint et sacré exercice*, Toulouse, 1619, pp. 216-219. Possevino había estado al servicio de san Carlos Borromeo en Milán.

[30] *Ibid.*, p. 233.

Respecto a la necesaria reparación de las faltas fuera del peligro de muerte, los confesores «humanistas» aportaron los matices que imponía entonces, al menos a las personas bien situadas, el código del honor, tan importante en los siglos XVI Y XVII. Antes de absolver al pecador, el sacerdote debe haber «dispuesto y ordenado» las condiciones de la reparación del daño hecho a otro o de la enmienda de la vida del penitente. Pero en este punto, según concede san Francisco de Sales, se precisa una «prudencia exquisita en las coyunturas en que la reparación es más difícil». Porque «hay que tener miramientos con la reputación del penitente»:

> Si es posible, hay que encontrar el medio de hacerlas secretamente [las reparaciones y restituciones], sin que el penitente pueda ser difamado y, de este modo, si se trata de un robo, hay que mandar devolverlo, o cosa equivalente, mediante alguna persona discreta, que no nombre ni descubra de ninguna forma al restituyente. Si es una falsa acusación o impostura, hay que procurar hábilmente que el penitente, sin que lo parezca, dé una impresión contraria a aquellos ante quienes había cometido la falta diciendo lo contrario de lo que había dicho, sin fingir otra cosa[31].

La preocupación por la reputación y la importancia del «qué dirán», en la civilización del «cara a cara» que era la de otros tiempos, explican la semi-escapatoria que, en materia de absolución, Possevino aconseja a los confesores en el caso siguiente. Una madre y su hija van juntas a la iglesia para confesarse y comulgar. La hija no puede obtener la absolución y por tanto no podrá comulgar, «de donde se derivará mala opinión, tanto en el juicio de la madre como de todos los asistentes». Possevino sugiere al sacerdote «para salvar su honor [de la muchacha] que recite sobre ella la oración dominical, como si fuera absolución, aconsejándole además que finja alguna indisposición en su persona que le impida comulgar»[32].

Los extravíos laxistas a que condujo la consideración del «pundonor» son de sobra conocidas. En los años 1640-1660 se hallaron en el eje del debate entre los rigoristas y sus adversarios. En el colegio de Clermont, el padre Héreau habría enseñado a sus alumnos —a juzgar por sus cuadernos, examinados por la Sorbona en 1642, y por los ataques de la séptima *Provincial*—, lo siguiente:

---

[31] Francisco de Sales, *Avertissements aux confesseurs...*, p. 289.
[32] J.-B. Possevino, *Pratique dorée...*, p. 197.

Q.—Si delante de un príncipe, de un juez, o delante de cualquier otra persona de honor tratáis de arruinar mi reputación mediante calumnias, y yo no puedo evitarlo de otro modo que matándoos a escondidas, ¿puedo hacerlo?

R.—Sí, según Báñez* (q. 64, art. 7, dub. 4), e incluso en caso de que el crimen que publicáis sea verdadero, si no obstante es secreto, de modo que no podáis descubrirlo por las vías de la justicia[33]...

Sigue siendo la preocupación por la reputación lo que llevaba al padre Amico, jesuita que enseñaba en los Países Bajos, a dispensar a ciertos deudores indelicados de la restitución de los bienes de otro: «El quebrado, aseguraba, puede retener para sí los bienes de que tiene necesidad para mantener a su familia en una situación conveniente, incluso aunque las deudas que lo han hecho quebrar, fueran contraídas injustamente[34]. Esta proposición y otras junto con ella suscitaron en 1657 la indignación del obispo de Gante y de la facultad de teología de Lovaina.

---

* Báñez, dominico español muerto en 1604.

[33] Pascal, *Provinciales*, París, Pléiade, 1954, p. 735.

[34] Citado en el *D.T.C.*, IX, art. «Laxisme», col. 69. La obra del padre Amico, *Cursus theologicus juxta scholasticam hujus temporis Societatis Jesu methodum*, apareció en Douai en 1642 (o en 1640).

CAPITULO VIII
OCASIONES Y RECAIDAS

La cuestión del aplazamiento de la absolución terminó siendo un quebradero de cabeza para los confesores de antaño. Porque hacía surgir los problemas unos de otros, a la manera de las muñecas rusas. Había una dificultad particularmente lancinante: para ser absuelto, ¿debe prometer el pecador huir en el futuro de las ocasiones «lejanas» y «cercanas» que le incitan a faltas mortales? La teología moral clásica llamó «ocasión lejana» a la que no lleva sino débil e indirectamente al pecado, y «ocasión cercana» a la que inclina a él tan fuertemente que resulta probable, o al menos verosímil, que quien se encuentra en ella ha de pecar mortalmente[1].

La doctrina más corriente en la materia, expresada sobre todo por Bauny en el siglo XVII, es que, en principio, no se debe absolver a quien no quiera huir de una «ocasión cercana» de pecado, por ejemplo, la compañía de una concubina, pero que el penitente no está obligado a apartarse de las «ocasiones lejanas»[2], porque eso superaría las posibilidades humanas y tendría que salir del mundo en que se encuentra ese tipo de ocasiones. Pero, ¿se debe y se puede huir de todas las «ocasiones cercanas»?

Azpilcueta expresa su apuro a este respecto y aporta distincio-

---

[1] Th. Gousset, *Théologie morale à l'usage des curés et confesseurs*, París, 1844, 2 vols., II, pp. 370-371.

[2] E. Bauny, *Theologia moralis*, París, 1642, pp. 93-94.

nes conciliadoras. La «ocasión cercana» no es aquella en que el penitente «peca mortalmente algunas veces en sus oficios», sino sólo aquella de la que «nunca o muy pocas veces saldrá sin pecado mortal». Además, incluso en este último caso, pueden argüirse excusas que justifiquen la absolución:

El confesor no debe absolver, escribe Azpilcueta, a quien no abandona la ocasión por la que sus semejantes pecan casi siempre de forma mortal, a no ser que alguna circunstancia le excuse, o una de las siguientes condiciones: la 1.ª, el verdadero arrepentimiento de los pecados pasados. La 2.ª, el verdadero propósito de no reincidir. La 3.ª, el verdadero propósito, llegada la ocasión, de evitar, con la ayuda de Dios, el pecado. La 4.ª, cuando haya causa notable para no evitar la ocasión de pecar[3].

Semejante indulgencia merece subrayarse y remite una vez más a esa «práctica de la confesión» a la que la historiografía ha prestado durante mucho tiempo poca atención[4]. Profesor sucesivamente de Cahor, Toulouse, Salamanca y Coimbra, pero muy activo sobre todo en la Penitenciaría romana de 1567 a 1586, Martín de Azpilcueta, navarro, pariente de san Francisco Javier y consejero escuchado por tres papas, tenía un amplio conocimiento de las doctrinas y usos relativos a la confesión. En este terreno fue uno de los especialistas más avisados de la segunda mitad del siglo XVI y de principios del XVII[5].

Azpilcueta empezó revisando la obra anterior de un franciscano de quien publicó una edición portuguesa (1552), luego la refundió y la publicó en castellano bajo el título de *Manual de confessores y penitentes*, que gozó de diez ediciones por lo menos entre 1553 y 1565. Revisando de nuevo ese trabajo y redactándolo ahora en latín, mandó imprimir en Amberes en 1573 su monumental *Enchiridion sive manuale confessariorum et pænitentium*, reeditado una quincena de veces hasta 1605. La que aquí hemos utilizado es una traducción francesa («abreviada») preparada en 1602. Casuista apreciado, Azpilcueta fue al mismo tiempo un hombre por encima de toda sospecha, estimado por sus contemporáneos por su piedad, su desinterés, su recti-

---

[3] M. Azpilcueta, *Abrégé du manuel...*, p. 43.

[4] Cfr. a este respecto las juiciosas observaciones de J. Guerber, *Le Ralliement..*, pp. 324-326. La obra colectiva citada anteriormente, *La Pratique de la confession*, París, Cerf, 1983, señala el comienzo de la inversión de esa tendencia.

[5] Según resumen de J. Guerber, p. 324.

tud y su valor. Resistió al todopoderoso Felipe II durante el «odioso proceso» intentado por el rey contra Carranza, el arzobispo de Toledo. Su autoridad moral venía por tanto en apoyo de sus opiniones en materia de confesión.

Para Azpilcueta y aquellos a los que pronto se llamará «laxistas», hay circunstancias concretas que permiten conceder la absolución a pecadores que no se apartaron de «ocasiones cercanas». El «doctor navarro» precisa su pensamiento con un ejemplo: «Se hace bien cuando se absuelve a jóvenes a quienes su trabajo obliga a frecuentar mujeres, sin cohabitar no obstante con ellas, incluso aunque pequen frecuentemente con ellas[6]. En el siglo siguiente, Baunay vuelve a utilizar por su cuenta las excusas propuestas por el navarro sobre la «ocasión cercana». Pero suaviza más aún la actitud recomendada al confesor, precisando que no puede calificarse de «cercana» la ocasión «cuando no se busca, cuando la voluntad no participa en ella, cuando moralmente no se la puede evitar sin escándalo o incomodidad». Además, no puede hablarse de «ocasión cercana» cuando «dicha ocasión no fuerza, por así decir, al pecador a caer a todas horas, todos los días, sino sólo algunas veces al mes, como una o dos veces»[7]. Buen ejemplo de aritmética laxista.

En toda época los confesores chocaron con una enorme evidencia psicológica: los penitentes vuelven a caer a menudo en los mismos pecados. Tales recaídas, ligadas sobre todo a ocasiones «cercanas», ¿constituyen razón suficiente para negar o aplazar la absolución? Aquí aparece claramente el encajonamiento antes subrayado de unas dificultades en otras, al mismo tiempo que la importancia de la cuestión planteada. Diferir la absolución de tantos y tantos pecadores que volvían a sus hábitos culpables era, según la doctrina católica de la época, correr el peligro de enviarlos al infierno si llegaban a morir en estado de pecado «mortal» antes del perdón de un sacerdote. En este terreno era infinito el número de personas afectadas por la disciplina de la Iglesia y ningún confesor podía esquivar el problema.

En el siglo XVIII, los especialistas de la teología moral adoptaron la costumbre de distinguir al «habitual» del «reincidente». El primero es el que se confiesa por primera vez de un mal hábito,

---

[6] M. Alpilcueta, *Abrégé du manuel...*, p. 423.

[7] E. Bauny, *Somme des pechez qui se commettent et tous états*, 1.ª ed., 1630. Edición consultada: la 5.ª, Parpís, 1638, p. 1082.

mientras que el segundo, por el contrario, es aquel que, puesto ya en guardia por su confesor, recae en el mismo pecado[8]. A pesar de esa aparente claridad, la distinción entre «habitual» y «reincidente» resultó difícil y no resolvió el grave problema de las recaídas, que siguió planteándose de todas formas y que, evidentemente, no había escapado a los casuistas medievales. Además, el caso de los pecadores habituales aún no avisados sólo podía encontrarse de forma excepcional y no presentaba por tanto gran interés[9].

El *Catecismo del concilio de Trento* no había empleado los términos «habitual» y «reincidente». Había enunciado de forma sobria la siguiente consigna:

> Si [los sacerdotes], tras haber oído su confesión [de los fieles], observan que han aportado algún cuidado para reconocer y declarar sus pecados, y que incluso han concebido aversión hacia ellos, podrán en ese caso absolverlos. Pero si, por el contrario, no observan en ellos tales disposiciones [es decir, la voluntad de evitar las recaídas], los persuadirán para que se tomen algún tiempo y examinen con más cuidado su conciencia tratándolos con la mayor dulzura que les sea posible[10].

Las directrices del *Catecismo romano* podían concordar con una práctica amplia de la absolución que el concilio mismo no había excluido en modo alguno, puesto que había afirmado que «el pecador puede ser absuelto por la sentencia del sacerdote, no una vez, sino todas las veces que, habiendo cometido el pecado, haya recurrido al sacramento con sentimientos de penitencia» (sesión XIV, cap. II). De ahí este consejo del *Ritual* de Paulo V: «A quienes recaigan fácilmente en sus pecados, resultará muy útil aconsejarles que se confiesen a menudo y, en caso de que sea necesario, que comulguen»[11].

El jesuita Valère Régnault, muy apreciado por san Francisco de Sales, podía creer que seguía las directrices del concilio cuando, apoyándose en Pedro de Soto, escribía:

> Pedro de Soto, en el libro que escribió sobre la instrucción de los sacerdotes, dice a este propósito: aquel que regula así su vida, que reprime la costumbre y facilidad de pecar, incluso aunque algunas vez caiga incluso

---

[8] Th. Gousset, *Théologie morale...*, II, pp. 358-359. J. Guerber, *Le Ralliement...*, p. 282.

[9] J. Guerber, *Le Ralliement...*, p. 282.

[10] *Catéchisme du concile de Trente...*, ed. Mons, 1691, p. 642.

[11] *Rituel romain*, ed. de Amberes, 1688, p. 68.

en pecados mortales, aunque incluso los cometa a menudo, con tal que no se muestre indolente y que no desprecie la penitencia, parece haber cambiado bastante de vida, si trata de aprovechar y adelantar en estas cosas que nosotros juzgamos necesarias a todos los cristianos y, sobre todo, a un penitente[12].

En esta apreciación de la conducta del penitente vemos que se hace hincapié en los esfuerzos realizados por este, incluso aunque caiga «a menudo» en pecados mortales. En este punto, Valère Régnault se hallaba conforme con numerosos directores de conciencia de su época, sobre todo con el cardenal Toledo (1553-1596) y con san Felipe Neri (1515-1595). Al hablar del pecado de masturbación, el primero pensaba que no existe remedio más eficaz contra él que recurrir con frecuencia al sacramento de penitencia. Los que no lo utilizan sólo pueden esperar mejoría de un milagro[13]. Felipe Neri daba la misma opinión[14].

Tales recomendaciones figuran en el siglo XVIII en la *Praxis confessarii* de san Alfonso de Ligorio[15], y en el siglo siguiente en la *Théologie morale* del futuro cardenal Gousset[16]. Además, estos dos autores podían apoyar de buena fe su defensa en favor de la benevolencia hacia los «reincidentes» en una veintena de autores[17], entre los que figuraban (en los siglos XVI y XVII) Lugo, Suárez y Monseñor Boudot, doctor por la Sorbona, muerto siendo obispo de Arras en 1635. Este enseñaba en su *Traité du sacrement de pénitence* que, para ser «capaz» de absolución, basta con tener un «firme propósito de enmendar su vida, incluso aunque después no se llegue a poner en práctica semejante propósito»[18].

Semejantes opiniones se situaban en la tradición indulgente respecto al confesionario, que era mayoritaria en la segunda parte de la Edad Media y durante el Renacimiento. Para santo Tomás de Aquino, no era sincero quien, al tiempo que se arrepiente, hace aquello de lo que se arrepiente, o se propone repetir sus faltas anteriores, o peca actualmente en la forma que sea. «Pero si alguien peca [des-

---

12 V. Régnault, *De la prudence des confesseurs*, ed. Ruán, 1634, p. 140.
13 F. Tolet, *Instructio sacerdotum*, lib. V, cap. XIII, Brescia, 1601, pp. 389-392.
14 Felipe Neri, *Maximes et sentences*, 1859, p. 407.
15 Alfonso de Ligorio, *Praxis confessarii*, Roma, 1912, núm. 77, pp. 132-133.
16 Th. Gousset, *Théologie morale*, II, p. 367.
17 J. Guerber, *Le Ralliement...*, p. 289.
18 Citado sin referencia por Th. Gousset, II, p. 367.

pués de su confesión] en acto o en proyecto, ello no impide que su anterior arrepentimiento no haya sido sincero. Porque nunca resulta excluida la verdad de un acto anterior por un acto subsecuente de sentido contrario. De igual modo que quien corre se sienta enseguida, también se arrepiente verdaderamente quien, no obstante, peca de nuevo»[19].

Predicando sobre la penitencia, Gerson explica: «No es completamente necesario que el pecador contrito crea que no volverá a pecar más; en caso contrario, sería una temeridad semejante a la de Pedro»[20]. En otra homilía consagrada en esta ocasión a la lujuria, Gerson, que no era un laxista, precisa:

> Si se trata de un pecado a todas luces considerable y contra toda honestidad, el sacerdote puede exigir del culpable la promesa de no reincidir, a fin de mostrarle tanto la grandeza de su desorden como la obligación —es decir, el precepto divino— a que debe obedecer. Pero si se trata de pecados comunes, o si el confesor juzga que, pese a su promesa, la persona no se abstendrá, tales promesas y juramentos no deben exigirse. Y como las circunstancias son difíciles de prever, es más seguro, según la opinión general, abstenerse de exigir tales promesas y tales juramentos[21].

La *Sylvestrina* de Prierias, la más importante de las «sumas de confesor» de principios del siglo XVI —fue reimpresa cuarenta y un veces—, expone a su vez, expresando la opinión más difundida en su tiempo sobre esta cuestión, que una cosa es desear evitar el pecado y otra muy distinta prever razonablemente que un pecador ha de cumplir en la práctica esa intención. Mucho desean enmendarse quienes no piensan poder conseguirlo realmente. No por ello son culpables de malas confesiones. En cambio, comete pecado moral todo el que pide la absolución al sacerdote sin sentir la menor pesadumbre por sus malos actos[22]. En la segunda mitad del siglo XVI, Valère Rágnault, apoyándose en Azpilcueta, se muestra concorde con la tradición benévola en la materia cuando escribe: «Hay que observar lo que dice Navarro, que si alguien llega a caer en el mismo pecado, no hay que negarle por esa sola razón la absolución

---

[19] Tomás de Aquino, *Suma teológica*, parte III, q. 84, art. 10, p. 62.
[20] J. Gerson, «Sermo de pænitentia» en *Opera*, t. III, col. 510.
[21] Id., «Sermo contra luxuriam», en *Opera*, t. III, col. 926.
[22] S. Prierias, *Summa summarum quæa Sylvestrina dicitur*, Bolonia, 1515, «Confessio I», q. 21, § 25.

como a un impenitente. Porque haber recaído no es argumento necesario de falta de verdadera penitencia, sino que más bien es señal de imperfección»[23].

Aún en este terreno, las posturas más «laxistas» del siglo XVII van a parecernos como una secuela de las actitudes humanistas anteriormente aconsejadas. A la cuestión: «¿Se debe absolver a quien recae a menudo en la misma falta?», el jesuita Bauny responde en 1640, de acuerdo con una opinión corriente hasta ese momento: «La absolución no debe ser negada a quien, debido a su debilidad *[per infirmitatem]* o por otras causas, recae en el mismo pecado, con tal que esté contrito y con propósito de mejorarse en el futuro»[24].

Pero surge una pregunta que, evidentemente, remite a numerosos casos concretos: «Las recaídas ordinarias y frecuentes, ¿son circunstancias, de las que el confesor debe ser informado por el penitente en su confesión?» Vázquez, Régnault y Suárez piensan en sentido afirmativo. Pero Bauny, en su célebre *Somme des pechez* (1630), se muestra partidario de la opinión de Tomás Sánchez y afirma: «la opinión contraria, como más conforme a la razón y favorable al penitente, debe ser mantenida y seguida en la práctica. Lo que me induce a hablar así es que no hay ninguna razón que pueda servir de apoyo para obligar al penitente a confesarse por segunda vez de faltas de las que ya habría sido absuelto. Y ¿puede el penitente hacer saber al confesor que sus caídas proceden de un hábito inveterado del mal, sin que le manifieste sus ofensas pasadas, con confusión de sus debilidades? No está obligado»[25].

Por supuesto, la posición de Bauny favorable a la «restricción mental» fue retirada en la *Apologie des casuistes* del jesuita parisiense Pirot, publicada sin nombre de autor en diciembre de 1657; éste, tras la polémica suscitada por las *Provinciales,* sacó una especie de maligno placer aprobando, e incluso agravando, las opiniones más escabrosas de sus predecesores. Pirot recordaba no obstante que «Diana cita cinco o seis buenos teólogos que enseñan lo que dice Bauny», y añadía el siguiente consejo: «Hay que tener cuidado de no volver odiosa la confesión a los penitentes [...], y de no imponer leyes severas a los confesores que los alejarían de la administración de este sacramento»[26].

---

[23] M. Azpilcueta, *De la prudence des confesseurs,* p. 217.
[24] E. Bauny, *Somme des pechez...,* p. 1081.
[25] *Ibíd.,* p. 1015.
[26] *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansénistes,* París, 1657, p. 157.

CAPITULO IX
CIRCUNSTANCIAS Y PENITENCIAS

El número de reincidentes en una misma falta constituía normalmente una de las circunstancias que permitían al sacerdote la apreciación de esa falta. La teología moral hizo, pues, un destino de esta noción de «circunstancias», que nos invita a subrayar de pasada la viva y no obstante permanente agudeza de la mirada interior que exigía, al menos en teoría, la confesión de cada uno de los fieles.

La Edad Media había puesto a punto la batería de preguntas que debían abarcar la totalidad del campo de las circunstancias. La lista más corriente comprendía ocho: «¿Quién? ¿Qué? ¿Dónde? ¿Por quién? ¿Cuántas veces? ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Cuándo?»[1]. El peso de esas circunstancias podía transformar un pecado venial en pecado mortal y viceversa. Una segunda subdivisión vino a completar la primera. Distinguieron, en efecto, las circunstancias que cambian la especie de la falta; aquellas que, sin modificar la especie, agravan «notablemente» la gravedad; y por último aquellas que sólo la agravan «ligeramente». De ahí —entre otros muchos ejemplos que podrían citarse— esta aclaración que se encuentra en *Avertissements aux confesseurs* de san Francisco de Sales.

No basta con que el penitente acuse sólo el género de sus pecados,

[1] Cfr. Th. N. Tentler, *Sin and Confession...*, pp. 116-120.

como sería decir que ha sido homicida, lujurioso, ladrón; se requiere que nombre la especie, por ejemplo, si ha sido asesino de su padre, o de su madre; porque es ésta una especie de homicida diferente de las otras y se llama parricida. Si mató en la iglesia, porque entonces es sacrilego. O bien si mató a un eclesiástico, porque entonces es un parricida espiritual, y está excomulgado. Lo mismo ocurre con el pecado de lujuria, si ha desflorado a una virgen, porque es estupro; si ha conocido a mujer casada, porque es adulterio; y así con los otros[2].

Como demuestra esta instrucción salesiana, al insistir en las circunstancias que cambian la especie del pecado, la Iglesia católica apuntaba sobre todo a dos categorías de conductas pecaminosas: las que se refieren a personas, a lugares o a objetos sagrados, y las relativas a la sexualidad.

Por importantes que sean la evocación en la memoria y la confesión de las circunstancias, no son, sin embargo, de necesidad absoluta. La sinceridad y la fuerza repentina de una conversión pueden hacer que el pecador no recuerde ese contexto en el momento de su confesión. Dios le perdonará de todos modos. A este propósito se lee en el *Catecismo romano.*

San Agustín dijo que el pecador debe conocer la cualidad de su crimen por el lugar y el tiempo en que lo cometió, por la forma en que lo cometió y por la persona con la que lo cometió o contra la que lo cometió.

No obstante, esto no es tan absolutamente necesario que haya que desesperar de la misericordia infinita de Dios si no lo hace. Porque Dios tiene un deseo tan grande de la salvación del pecador, que no tarda un momento en otorgarle el perdón de sus pecados y en darle muestras de su caridad paternal, tan pronto como vuelve en sí mismo y se convierte y detesta generalmente todos sus pecados, con tal que tenga voluntad de hacer cuanto le sea posible en otro tiempo para volverse a acordar de ellos, a fin de detestarlos todos en particular[3].

Pero, dejando a un lado el caso de una conversión fulgurante, la doctrina ordinaria de la Iglesia dice que deben confesarse las circunstancias que cambian la especie, pero que no está uno obligado a indicar al sacerdote las «ligeramente agravantes». Por el contrario, convirtió en problema el caso de las circunstancias «notablemente

---

[2] Francisco de Sales, *Avertissements aux confesseurs..*, p. 285.
[3] *Catéchisme du concile de Trente,* ed. Mons, 1691, pp. 602-603.

agravantes» —por ejemplo, robar a un pobre. Sobre esta cuestión los doctores se dividieron. Hubo algunos generalmente benévolos, como Melchor Cano, Soto, Suárez y Sánchez, que pertenecían al campo de los rigoristas. Parecían tener de su parte el concilio de Trento, que en la XVI[a] sesión (capítulo V) había pronunciado que, si el confesor no conoce las circunstancias del pecado, no está en condiciones de medir su gravedad ni de aplicarle una pena proporcionada.

Sin embargo, eminentes autores habían admitido una opinión diferente, empezando por santo Tomás de Aquino, quien había escrito: «Algunos dicen que hay que confesar necesariamente todas las circunstancias que agravan notablemente la malicia del pecado, si uno se acuerda de ellas. Otros dicen, por el contrario, que no hay obligación de hacerlo, a menos que tales circunstancias cambien la especie del pecado. Esto es lo más probable»[4]. En su *Suma*[5], san Antonino se expresó como santo Tomás, e igual que Prierias en la *Sylvestrina*[6]. A principios del siglo XVII, Paul Boudot, obispo de Arras, se muestra concorde con santo Tomás y san Antonino cuando escribe:

> Por lo que se refiere a las circunstancias que no cambian la especie del pecado, pero que lo hacen más grave y enorme, hay algunos que afirman que deben confesarse, pese a que la opinión más común, y también más probable, es decir que no es preciso hacerlo, aunque estaría muy bien confesarlas. Porque, dado que ya cuesta mucho a los penitentes discernir las circunstancias que cambian la especie del pecado, sería demasiada carga para ellos forzarlos a confesar las que agravan notablemente el pecado, porque hay pocas ofensas que no sean más graves o mucho menos graves unas que otras, incluso entre las que son de una especie semejante[7].

¿Son «agravantes», además, todas las circunstancias? San Antonino aconsejaba a este respecto: «El confesor no debe interrogar solamente sobre los pecados mortales, sino también sobre las circunstancias que agravan o que aligeran»[8]. Este final de frase es funda-

---

[4] Tomás de Aquino, *In quartum librum Sententiarum*, dist. 16, art. 2, q. 5, Th. Gousset, *Théologie morale*, II, p. 263.

[5] Antonino de Florencia, *Summa...*, Venecia, 1582, 3.ª parte, título XIV, cap. XIX, §7, pp. 254-255.

[6] S. Prierias, *Sylvestrina*, Venecia, 1598, art. «Confession», q. 2, pp. 123-124.

[7] P. Boudot, *Traité de la pénitence à l'usage des pénitens et des confesseurs*, París, 1601. Citado sin referencia más precisa en Th. Gousset, *Théologie morale*, II, p. 263.

mental. Podría invitar a los historiadores a iniciar una investigación (que aún nos falta) sobre los progresos de la noción de «circunstancias atenuantes» en nuestra civilización occidental. Los casuistas ayudaron ciertamente a lograr que penetrase en las mentalidades.

A título de muestra, en el *Directeur des confesseurs* de Bertaut hay un capítulo ilustrativo sobre las circunstancias del pecado, definidas como «accidentes y condiciones» que acompañan al acto del pecado pero que no constituyen su «substancia». El autor distingue cuatro tipos de circunstancias. La primera es «impertinente»: «no agrava ni disminuye» el pecado —por ejemplo, robar con la mano derecha o con la izquierda. La segunda cambia su especie, «por tener por su propia naturaleza una malicia distinta en especie con la de la acción a que acompaña, como vivir disolutamente con una pariente». La tercera es la circunstancia «notablemente agravante»: es lo que ocurre si uno se emborracha el día de Navidad. Por último, la cuarta es la «disminuyente», que entra en juego si hemos faltado por ignorancia o por coacción, o bien bajo efecto de la concupiscencia que excita en nosotros una pasión violenta, o también bajo el imperio del temor que priva en parte de la libertad. El paso que aquí podía hacer derivar hacia el laxismo es evidentemente el que concierne a la concupiscencia, identificada como circunstancia «disminuyente» porque «impide al juicio considerar perfectamente la malicia moral y deshonestidad que hay en la acción que se quiere cometer»[9].

La actitud laxista de los confesores en este terreno se remitía a una regla más general, aceptada durante mucho tiempo por la teología moral; a saber, que en principio deben creer a los penitentes. En los estatutos sinodales de Besançon, publicados en 1575, leemos: «El sacerdote preguntará [al fiel], antes de la absolución, si se arrepiente de sus pecados y si tiene designio de abstenerse, con la gracia de Dios, de los que ha confesado y de cualquier otro pecado mortal. Si responde que sí, que lo absuelva»[10]. Valère Régnault (oriundo del Franco Condado) y Suárez daban una consigna idéntica: si el pecador no ofrece signos de dolor suficientes, el sacerdote debe preguntarle ante todo si detesta sinceramente sus pecados. Si

[8] Antonino de Florencia, *Summa..*, pp. 254-255.
[9] F. Bertaut, *Le Directeur des confesseurs*, ed. de París, 1648, pp. 80-81.
[10] Estatutos citados por Th. Gousset en *Théologie morale*, II, p. 353.

responde afirmativamente, está obligado a creerle. *Credere tenetur,* aconsejaban en común ambos autores[11]. Pero no decían que el penitente puede, con conciencia segura, ocultar al confesor la circunstancia «agravante» constituida por su hábito de recaer en el mismo pecado.

Ponerse al mismo nivel del fiel también era imponerle una penitencia proporcionada a sus fuerzas. Valère Régnault da esta nueva consigna: «Hay que volver agradable la contrición al penitente»[12]. Nicolas Turlot, párroco de Namur, constata por su parte que «algunos no se confiesan enteramente de sus pecados», entre otros motivos, «porque tienen miedo a que les den una penitencia demasiado grande»[13]. De ahí la preocupación de muchos directores de conciencia de no prescribir al penitente más que una penitencia plenamente aceptada por él. Gerson es formal: «Que el confesor no imponga al pecador una penitencia distinta de la que tenga su consentimiento y cuya realización espere, salvo en el caso de los pecados públicos y escandalosos, para los que debería ser forzado a reparación, incluso contra su grado»[14].

De esta regla general se derivó, lógicamente, una actitud de «prudencia» en la impartición de penitencias. «En cuanto a la grandeza de la satisfacción, aconseja el benedictino Milhard, más vale equivocarse, prescribiéndola menor que mayor, aunque realmente una misma cosa prescrita en penitencia sacramental tenga más eficacia en la virtud de aquellos que si fuera hecha por voluntad propia»[15]. Muy reveladoras a este respecto son las opiniones del infatigable misionero san Jean Eudes, al tratar sobre la prudencia de los confesores. Asegura que hay que dar unas penitencias que las personas «puedan fácilmente hacer [...]. Se debe dar penitencias ligeras y fáciles antes que demasiado grandes y difíciles, especialmente en un tiempo de indulgencia plenaria». No obstante debe advertirse al penitente que «merecería una mayor, pero que se ha preferido dársela pequeña a fin de que la cumpla de mejor gana»[16].

[11] V. Régnault, *De la prudence des confesseurs,* p. 542. Fr. Suárez, *De pœnitentia,* en *Opera,* t. 22, disput. XXXII, pp. 677-678.

[12] V. Régnault, *De la prudence des confesseurs,* p. 190.

[13] N. Turlot, *Le Vray Thresor...,* p. 681.

[14] J. Gerson, *De arte audiendi...,* ed. de Amberes, 1706, col. 452.

[15] P. Milhard, *La Vraye Guide des curez, vicaires et confesseurs,* ed. de Ruán, 1619, p. 599.

[16] Jean Eudes, *Le Bon Confesseur...,* ed. de Lyon, 1669, V. Régnault, *De la prudence des confesseurs,* pp. 111 y 117.

La Somme des pechez del franciscano Benedicti (1601) incluye varias páginas sobre la cuestión de la satisfacción. En ellas se encuentra la convicción de que el «juez espiritual [no debe ser] demasiado severo ni riguroso en la prescripción de la penitencia, recordando las palabras de san Juan Crisóstomo según las cuales afirmaba que prefería ser reprendido ante Dios por misericordioso que por severo». Explica a continuación que «hay muchas razones por las que la penitencia debe ser más ligera: 1. La grandeza de la contrición [...]. 2. La vejez. 3. La endeblez y debilidad. 4. La enfermedad. 5. El temor o duda de que el penitente no cumpla su penitencia. 6. Las indulgencias y perdones que borran los pecados. 7. Los méritos y buenas obras que el penitente hará para la remisión de sus pecados»[17].

Pero el problema se complica: «¿Se debe absolver a quien no quiere aceptar ninguna penitencia?», se pregunta Possevino. El autor sabe que los casuistas están divididos en este punto. En cuanto a él, «estima más probable decir que está obligado a ello [...]. No obstante el confesor tratará de acomodarse al humor o alcance de su penitente, aliviándole la penitencia tanto como quiera»[18].

Por lo que se refiere al franciscano Benedicti, aborda una cuestión que pronto se convertirá en debate entre rigoristas y laxistas: si el pecador prefiere exponerse a una penitencia que tal vez sea pesada en el purgatorio, antes que aceptar una satisfacción bastante coercitiva en este mundo, ¿qué debe hacer el confesor? La respuesta dada por Benedicti, a pesar de todas las reservas que contiene, permite captar una vez más el modo en que se operó el desvío hacia una bonachonería excesiva contra la que se alzaron Arnauld y los demás censores.

El punto de partida del razonamiento del franciscano es el mismo que acabamos de señalar: «El sacerdote no puede imponer penitencia al penitente sin su consentimiento y el penitente no está obligado a aceptarla si no le place.» Este último se equivoca sin duda remitiendo al más allá una auténtica satisfacción de sus pecados, porque Dios le hará entonces «experimentar vergas más sensitivas en regiones del purgatorio». Pero si «el penitente responde que prefiere cumplirla en el purgatorio que en este mundo, basta para darle la

[17] J. Benedicti, *La Somme des pechez et les remedes d'iceux*, París, 1601, pp. 712.

[18] J.-B. Possevino, *Pratique dorée*... V. Régnault, *De la prudence des confesseurs*, pp. 207-208.

absolución. No obstante podrá imponerle algunas oraciones, o al menos un *Pater noster*»[19].

Es fácil de adivinar cuál era el cálculo del penitente: a golpes de indulgencias y de misas por el reposo de su alma, lograría enjugar rápidamente la deuda pagadera en el más allá. En cualquier caso, el consejo sugerido por Benedicti —y por otros— se había vuelto práctica bastante corriente como para ser atacada por Arnauld en su *Théologie morale des jésuites*[20].

[19] J. Benedicti, *La Somme...*, p. 710.
[20] A. Arnauld, *Théologie morale des jésuites*, 1643, p. 25.

CAPITULO X
NO AGRAVAR LOS PECADOS

La «prudencia» de los confesores, cuando se trata de apreciar las faltas de los pecadores y, por tanto, de imponerles una penitencia, incluso de aplazarles la absolución, debía tener en cuenta la naturaleza del pecado confesado: ¿era mortal o venial?

Eminentes directores de conciencia del siglo xv habían mostrado con pertinencia que no es siempre fácil establecer la distinción entre pecado mortal y pecado venial[1]. De ahí ese consejo de Gerson a los confesores: «No señaléis a la ligera una acción calificándola de pecado mortal. A menudo las opiniones de los doctores [sobre la cuestión] no son sólo diferentes sino contrarias [...] Hay tantas opiniones como cabezas»[2]. Jean Nider se expresa con el mismo lenguaje en su *Consolation de la conscience craintive*[3], y recuerda que a un médico le cuesta mucho establecer unas reglas rigurosas que permitan distinguir las heridas y enfermedades mortales de las que no lo son. San Antonino invita a su vez a los confesores a la prudencia en cuanto al diagnóstico a hacer sobre las faltas, si hay duda entre los doctores[4].

---

[1] Sobre todo esto, Th. N. Tentler, *Sin and Confession...*, pp. 144-148.

[2] J. Gerson, *De contractibus*, ed. Amberes, 1706, I, col. 181.

[3] J. Nider, *Consolatorium timoratæ conscientiæ*, Roma, 104, III, cap. XXIX, pp. 166-167.

[4] Antonino de Florencia, *Confesonale. Defecerunt*, Estrasburgo, 1499, cap. IV.

Semejante circunspección se explica por la necesidad de apaciguar las conciencias escrupulosas. A mediados del siglo XVI, Melchor Cano pide que no se haga «insoportable el yugo de la confesión» y que no se establezca sin una razón fuerte un juicio de pecado mortal si la confesión no revela más que una falta venial[5]. Siguiendo esa senda, Valère Régnault, entre otros casuistas, invita al sacerdote «en tanto que médico de las almas [a] sopesar bien esas cosas de las que el penitente se confiesa, para discernir si son pecados mortales o veniales [...]. Que trate de calmar el espíritu de su penitente cuando lo vea envuelto en las brumas y nubes de los escrúpulos.» Debe saber «abrir camino y liberar a un espíritu dominado por la tiranía de los escrúpulos»[6]. Milhard es de la opinión de que «cuando alguien, por sí mismo o interrogado, dice sus pecados, no es preciso agravárselos»[7].

Por delicada que sea de establecer en los casos particulares, la distinción entre faltas mortales y faltas veniales debe intentarse basándola en algunos principios generales; y ello tanto para tranquilidad psicológica del penitente como para la del sacerdote que le escucha en confesión. Sin eso, escribe Gerson, «perderíamos toda paz de conciencia creyendo no pecado lo que fue pecado, y, al contrario, pecado lo que fue no pecado»[8]. Esta frase figura al principio del tratado sobre *Le Profit de savoir quel est péché mortel et véniel.* Va seguida del anuncio del proyecto: «Y aunque no sabría dar en todos los casos regla especial sobre cuándo un hecho sería pecado mortal y cuándo no, no obstante pueden esbozarse algunas enseñanzas en general por las que puede juzgarse mejor sobre los hechos especiales»[9]. La continuación de la frase de Gerson es muy tranquilizadora; según explica, todo pecado mortal puede convertirse en venial si faltan la premeditación, el pleno conocimiento del mal que se va a cometer o el consentimiento pleno. Por tanto, los siete pecados capitales no son forzosamente mortales. Al contrario, son «con frecuencia veniales»[10]. Y el canciller, tomando uno a uno los pecados capi-

---

[5] M. Cano, *Opera,* París, 1704, IV, *Prelectiones de pænitentia,* p. 755.

[6] V. Régnault, *De la prudence des confesseurs,* ed. Ruán, 1634, p. 4.

[7] P. Milhards, *La vraye Guide...,* ed. Ruán, 1619, p. 595.

[8] J. Gerson, *Le Profit de savoir quel est péché mortel et véniel,* en *Œuvres complètes,* ed. Glorieux, París-Tournai, Desclée, 1966, VII, p. 370.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.,* p. 371.

tales, distingue treinta y dos situaciones que modifican la gravedad de los actos cometidos.

San Antonino se esfuerza de igual forma por distinguir pecados mortales y veniales proponiendo cinco «reglas»: 1. Si se siente por una criatura (que puede ser uno mismo) un amor tan grande que se vuelva un fin exclusivo, la falta es mortal. 2. Lo es también cuando se comete una acción que atenta gravemente (*notabiliter*) contra el amor de Dios o del prójimo. 3. Cuando no se respetan los mandamientos cuya observancia es necesaria para la salvación, que procede de Dios, de la Iglesia, de la naturaleza o de la autoridad constituida, es también pecado mortal. 4. se es también el caso si nuestra conciencia, incluso errónea, nos presenta un acto como pecado mortal, y a pesar de ello lo cometemos. 5. En cuanto a lo demás, si sólo se tiene el pensamiento de algo vergonzoso o malo sin complacerse ni consentir en ello, no hay falta o sólo es venial. Es el «consentimiento al acto» lo que constituye el pecado mortal[11].

La teología moral de tradición benévola continuó expresándose sobre el tema siguiendo las dobles huellas de Gerson y de san Antonino, completando al uno con el otro. Así, el capuchino Jaime de Corella, apoyándose en el conjunto de los doctores que trataron sobre los «actos humanos voluntarios» y más particularmente en Tomás Sánchez[12], escribió a finales del siglo XVII, que el confesor debe ser bien advertido de que tres casos pueden hacer que una falta no sea mortal: 1: Si ha sido cometida sin pleno conocimiento por parte del entendimiento. 2. Si la voluntad no consiente totalmente. 3. Si, a pesar del pleno conocimiento y del consentimiento, la materia no es grave sino ligera. De modo que para que la falta sea mortal, se requieren estas tres condiciones juntas: pleno conocimiento, total consentimiento y materia grave[13].

No nos asombremos de encontrar en Bauny idénticas distinciones, aunque lleven a flexibilidades que parecerán excesivas a los rigoristas: «Para pecar y volverse culpable ante Dios [fórmula esculpida por Pascal en la cuarta *Provincial*], hay que saber que la cosa que

---

[11] Antonino de Florencia, *Summa confessionalis*, Venecia, 1582, 3.ª parte, título XVII, cap. XVIII, p. 313.

[12] Tomás Sánchez, *Opus morale in precepta decalogi*, ed. de Parma, 1723, t. I, lib. I, cap. I, art. 15-16, p. 3.

[13] J. de Corella, *Práctica del confessionario...*, ed. de Madrid, 1767, preámbulo, s.p. § 5 y 13.

se quiere hacer no vale nada [y] a pesar de ello hacerla, dar el salto, pasar al otro lado. Porque una acción no es imputada como crimen al hombre si no es voluntaria.» He ahí subrayados tanto el conocimiento como el consentimiento. «El pecado venial —sigue diciendo— se vuelve mortal cuando se constituye en éste su fin» —apreciación conforme con la de san Antonino— y «hay que considerar indubitable que, en todo cuanto concierne a Dios, no hay nada de sí ligero, que todo es grande, y por su naturaleza materia de pecado que aporta la muerte». Además, Bauny se muestra concorde con Gerson al afirmar: «No hay que pensar que todo lo que está incluido en este número [de los siete pecados capitales] sea siempre y en todo tiempo mortal. A estos siete pecados capitales se los llama mortales porque, bajo cada uno de ellos, puede haberlos tales»[14].

Una vez sentados los principios generales, vienen algunas explicaciones ampliamente teñidas de flexibilidad y de matices. «Las pasiones que no tienen a Dios por objeto sino al hombre no siempre son mortales, porque la ligereza de la materia en que se ha pecado aminora su mal»[15]. Pero, ¿hay muchas «pasiones» que no tengan al hombre por objeto? Bauny discute más adelante, a propósito de la sexualidad, sobre el «consentimiento» sin el que no puede haber falta mortal. Y si falta, el pecado no existe, aunque se haya experimentado «algún placer en esta parte que es común a la bestia con el hombre».

Pero el consentimiento mismo puede ser o «virtual», o «expreso»:

> Hay [...] la siguiente diferencia entre estas dos formas de consentir: no siendo la primera más que interpretativa en su causa —como en alguna mirada demasiado curiosa, o alguna palabra demasiado libre y poco honesta—, sólo es venial allí donde la otra, bajo la consideración del peligro que resulta inseparable de esa indolencia a resistir las citadas emociones sexuales, es siempre mortal, según Vázquez —cosa que, sin embargo, otros no creen que sea universalmente verdadero[16].

Los matices y las restricciones del casuista disminuyen de este modo la gravedad del consentimiento incluso «expreso»; además Bauny precisa pocas páginas más adelante que «la acción de la vo-

[14] E. Bauny, *Somme des pechez*, ed. París, 1638, pp. 906, 916-917, 923.
[15] *Ibíd.*, p. 919.
[16] *Ibíd.*, p. 934.

luntad [pecadora] puede ser interrumpida [...] por olvido, inadvertencia o distracción»[17].

Existen dos formas de leer a Bauny y a los demás laxistas: la de Arnauld y Pascal, que vieron en ellos destructores de la moral cristiana, y la que trata de comprender su punto de vista. Incluso aunque fueron indiscutiblemente llevados a sutilezas comprometedoras, se negaban a ver pecadores mortales por todas partes. Valère Régnault daba este útil consejo: «Debe el confesor tener cuidado de no exagerar demasiado la enormidad de los pecados que oye en confesión»[18].

La primera mitad del siglo XVII marcó el apogeo de la teología moral laxista, cuyas exposiciones más célebres —lista que no es exhaustiva— fueron el *De matrimonio* (1602-1605) del jesuita Tomás Sánchez, la *Somme des pechez* (1630) y la *Theologia moralis* (1640) de Etienne Bauny, también jesuita, las *Resolutiones morales* del teatino siciliano Antonino Diana (inicio de publicación en 1629), el *Liber theologiæ moralis* (1644) de Antonio de Escobar, también jesuita, la *Theologia moralis* (1643) de Juan de Caramuel, cisterciense convertido en obispo. Caramuel fue calificado por sus adversarios de «luna de la teología moral», de «Atlas del universo casuista», de «cordero que quita los pecados del mundo». San Alfonso de Ligorio verá en él al «príncipe de los laxistas»[19].

La reacción comenzó verdaderamente en los años 1640[20], aunque muchas obras laxistas fueran censuradas por Roma antes de esa fecha, por ejemplo *La Vraye Guide des curez* de Milhard desde su aparición en 1602. En 1640 le tocó el turno a tres obras de Bauny, la *Somme des pechez*, aparecida diez años antes, el primer tomo de la *Theologia moralis* y *La Pratique du droit canonique*. Al año siguiente la Sorbona examina a su vez las obras de Bauny, prohibiendo no obstante Richelieu la publicación de sus críticas. Pero la Asamblea del clero de Francia reunida en Mantes en 1641 condena a Bauny, acusado de «llevar a las almas al libertinaje». El año 1643 resulta decisivo, porque ve la publicación al mismo tiempo, de la *Fréquente Com-*

---

[17] *Ibid.*, p. 945.

[18] V. Régnault, *De la prudence des confesseurs*, p. 130.

[19] G. Cacciatore, *S. Alfonso de Liguori e il Giansenismo*, Florencia, Libreria editrice fiorentina, 1944, p. 347.

[20] Estas referencias históricas, sobre todo según *D. T. C.*, art. «Laxisme», col. 69-86.

munion de Arnauld y de la *Théologie morale des jésuites,* que sin duda redactó él también, o al menos inspiró en buena medida.

A partir de entonces, todos los argumentos rigoristas contra la absolución fácil y la moral «relajada» se vuelven dominantes. Tras queja de la Sorbona, el Consejo del rey reprende en 1644 al jesuita Airault y lo castiga a arresto en el colegio de Clermont donde enseñaba. El público aún no ve en esta ofensiva una acción particularmente jansenista. En cambio, aceptará durante mucho tiempo todavía, y sin comprobación suficiente, la ecuación que identificaba a jesuitas con laxistas.

Francia y los Países Bajos iniciaron juntos la lucha contra estos últimos, no siendo la influencia póstuma del *Augustinus,* publicado en 1641, extraña a esta doble acción. En 1649, la universidad de Lovaina censura las proposiciones del padre Amico. En 1653, publica, condenándolas, diecisiete fórmulas sacadas de diversos casuistas relajados. En 1655, el arzobispo de Malinas prohíbe en su diócesis las obras de Caramuel. La iniciativa vuelve entonces a Francia con las *Provinciales* (1656-1657) que, de la cuarta a la decimosexta, atacan en un tono nuevo, graduado desde la ironía a la vehemencia, los sofismas de los moralistas del compromiso.

Ya se sabe lo que vino después: la conmoción de los párrocos de París y de Ruán, y sus gestiones ante la Asamblea general del clero de Francia que está reunida desde 1655. Esta, apurada, decide mandar imprimir las *Instrucciones* de san Carlos. Publicada poco después de esta decisión, la torpe *Apologie pour les casuistes* (condenada por la Sorbona en 1658) no hace sino agravar el caso de los laxistas. Vienen luego las grandes condenas romanas, de los tiempos de Alejandro VII en 1665-1668 y de Inocencio XI en 1679, que repiten, para censurarlas, muchas proposiciones sobre las que habían fundado su informe de acusación los teólogos de París y de Lovaina. De nuevo en Francia, clausurará todo el debate la «Censura y declaración...» del clero galicano de 1700, inspirada sobre todo por Bossuet. Este documento se pretende particularmente solemne, porque lamenta que las sentencias romanas se hayan promulgado en forma de decisiones de congregaciones y no mediante actas del magisterio pontificio.

Bajo Alejandro VII, se condenan 45 proposiciones laxistas; bajo Inocencio XI, 65; en 1700, el clero francés estigmatiza 127, mientras que Bossuet había propuesto 140. Cuando, beneficiándonos de la distancia del tiempo, leemos hoy las fórmulas censuradas, nos

quedamos perplejos. Algunas de ellas nos dejan estupefactos. Sorprende que directores de conciencia hayan podido sostenerlas, y nos sentimos tentados a dar la razón a Pascal. Pero, en sentido inverso, otras proposiciones anatematizadas planteaban con nitidez, y basándose en la realidad cotidiana, problemas de los que la Iglesia romana de la época no habría debido desembarazarse mediante rechazos categóricos. Algunos relativos a la sexualidad siguen atormentando a las conciencias católicas. Además, en el siglo XIX, el magisterio debió rendirse a las razones de los casuistas liberales tanto en materia de préstamo por interés como de asistencia al culto parroquial. Hemos decidido —decisión arbitraria, por supuesto— presentar algunas muestras características de estos dos grupos opuestos de fórmulas censuradas, unas insostenibles a nuestros ojos (A), otras que se adelantan a su época (B). Están sacadas bien de los textos del Santo Oficio de 1665-1666 y 1679, bien de la «declaración galicana» de 1700[21].

A

Quien hace una confesión voluntariamente nula satisface el precepto de la iglesia [1665].

Un marido no peca cuando, por su propia autoridad, mata a su mujer sorprendida en crimen de adulterio [1665].

Difícilmente se hallaría en seglares, incluso en reyes, algo superfluo; a partir de ese momento nadie, o casi nadie, está obligado a hacer limosna, puesto que está obligado a hacerla de lo que le resulte superfluo [1679].

Está permitido desear de manera absoluta la muerte de su padre, no por el mal del padre, sino por el bien de quien la desea, porque esa muerte reportará a éste una rica herencia [1679].

Está permitido a un hombre de honor matar a un agresor que se esfuerza por calumniarle, si no tiene otro medio de evitar esa ignominia; lo mismo hay que decir del hecho de matar a quien le dio una bofetada o lo golpeó con un bastón, incluso si el agresor huye tras la bofetada o el bastonazo [1679].

Es lícito defender, en caso necesario matando, no sólo su vida, sino

[21] H. Denzinger, *Enchiridion*... números 972-979 y 1151-1216 para los textos de 1665-1666 y 1679. *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, 1771, I, pp. 713-754, para la «censura» de 1700. Trad. de E. Deshayes, *D. T. C.*, I, art. «Alexandre VII», col 731-737 y de E. Amann, *ibíd.*, IX, art. «Laxisme», col. 417-619.

también bienes temporales cuya pérdida sería un perjuicio gravísimo [1700].

Un caballero puede llegar a ofrecer el duelo, si no tiene otro medio de satisfacer su honor [1700].

Una mujer puede sustraer dinero a su marido, incluso para entregarse al juego, si esa mujer es de tal condición que un juego honesto entre para ella en las necesidades generales de la vida [1700].

Los súbditos pueden no pagar los impuestos legítimos [1700].

B

No es evidente que la costumbre de no comer huevos ni lacticinios en cuaresma sea obligatoria [1666].

Es probable la opinión que dice que sólo hay pecado venial en un beso dado a causa de la delectación carnal y sensual que nace del beso, sin peligro de consentimiento ulterior y de polución [eyaculación] [1666].

El acto del matrimonio realizado exclusivamente por voluptuosidad no podría constituir en modo alguno una falta, ni siquiera venial [1679].

Poner a Dios por testigo de una mentira leve no es una irreverencia tal que Dios quiera o pueda condenar, por ella, a un hombre [1679].

Esta permitido procurar el aborto, antes de que el feto esté animado*, para evitar a una muchacha embarazada la muerte o el deshonor [1679].

Está permitido robar, no sólo en el caso de necesidad extrema, sino incluso en el de necesidad grave [1679].

Dado que una suma de especies es más preciosa que una suma de esperanza, al no haber nadie que no prefiera una suma presente a una suma futura, el prestador puede exigir de su deudor algo además de la suma prestada, y verse excusado de usura por ello [1679].

La polución [masturbación] no está prohibida por el derecho natural. A partir de ese momento, si Dios no la hubiera prohibido, con frecuencia sería buena; a veces sería incluso obligatoria so pena de pecado mortal [1679].

En el fuero de su conciencia, nadie está obligado a frecuentar su parroquia, ni para la confesión anual, ni para la misa parroquial, ni para oír en ella la palabra de Dios, la ley divina, los elementos de la fe o la doctrina de las costumbres que se predican durante las enseñanzas [1700].

Esquematizando mucho y dejando a un lado cualquier juicio de

* Durante mucho tiempo se creyó que la «animación», es decir, la creación del alma por Dios, se producía cuarenta días después de la concepción en los niños, cincuenta u ochenta días después en las niñas. No obstante, algunos casuistas pensaban que el «alma razonable» sólo se otorgaba en el momento del parto.

valor, puede estimarse que los laxistas trataron de tranquilizar a los penitentes, sobre todo en cuatro puntos: la defensa del honor y de la reputación caros a Corneille, y por tanto los bienes materiales que sobreentendían; las distintas formas de préstamo a interés; los problemas sexuales; las coacciones del culto.

El ridículo que las *Provinciales* arrojaron sobre los laxistas a partir de citas completamente sorprendentes, pero a veces falseadas, amenaza con ocultar las razones, tanto de unos directores de conciencia benévolos como del éxito que durante un momento obtuvieron. El artículo «Laxisme» del *Dictionnaire de théologie catholique,* que no tiene el mismo tono que el consagrado al «Probabilisme»[22], recuerda con motivo que «se trataba de conciliar las exigencias de la vida moderna con las prescripciones de la moral cristiana: así, la teología había condenado hasta ese momento no sólo la usura, sino el préstamo a interés; y resulta que nace el crédito, que los bancos van a abrirse [habría que decir más bien que existían desde hacía mucho tiempo, pero que alcanzaban entonces su desarrollo]. ¿Serán condenados los católicos a permanecer al margen de la riqueza que se crea? Al buscar una conciliación entre la ley religiosa del pasado y la necesidad económica del presente, el objetivo de los casuistas no era exactamente enervar la moral, "permitir todo" a los cristianos, sino permitirles no ser ya los hombres de una civilización desaparecida, impedirles que se convirtieran en seres de excepción.»

Los laxistas estaban, en efecto, convencidos de pertenecer a una civilización en movimiento y a una edad nueva, donde se planteaban problemas inéditos y complejos, a los que los Padres no aportaban respuesta alguna. Para resolverlos, los confesores debían dirigirse por tanto, según ellos, más a especialistas modernos que a «autores antiguos» —aspecto poco subrayado y sin embargo capital de la querella entre antiguos y modernos. De ahí ese consejo celebre de Valère Régnault, repetido en 1641 por el jesuita Cellot, más tarde provincial de Francia, y sobre el que Pascal, siguiendo a Arnauld, ironiza en la quinta *Provincial:* «En las cuestiones de moral los nuevos casuistas son preferibles a los antiguos Padres, aunque éstos se hallen más cerca de los apóstoles»[23]. Y Pascal prosigue en el mismo tono mordaz: «Ved a Diana que escribió furiosamente; puso al

---

[22] *D.T.C.,* IX, art. «Laxisme», col. 40. El artículo «Probabilisme» está en el t. XIII, col. 417-619.

[23] Cfr. A. Arnauld, *Théologie morale,* pp. 1, § 2.

principio de sus libros la listas de autores a los que remite. Hay doscientos noventa y seis, el más antiguo de los cuales es de hace ochenta años»[24].

Pero el padre Annat, futuro confesor de Luis XIV, escribía defendiendo a Valère Régnault contra Arnauld: «Los casos de la época requieren autores de la época. Ese crítico será buen doctor, si puede resolver mediante san Agustín todas las dudas que se plantean en materia de simonía, de irregularidades, de prohibición; y regular todos los contratos mediante los principios de san Gregorio de Nisa o Nacianceno»[25]. En ese mismo espíritu, Louis Abelly, durante una temporada obispo de Rodez y, recordémoslo, antiguo compañero de san Vicente de Paul, afirmaba:

> [La lectura de los Padres es evidentemente buena en sí]. Supuesto esto, queda por ver si quienes tiran los libros de los casuistas o quienes aconsejan leer únicamente a los Padres dan un consejo que resulte propio y útil para adquirir esos conocimientos. Y para ello, sería necesario que, al dar el consejo, tuvieran suficiente caridad para señalar quiénes son los santos Padres que trataron sobre estas materias [...]. Como por ejemplo, en qué libro de los Padres se podría encontrar un tratado sobre las restituciones en que estén contenidas las opiniones para descubrir las secretas injusticias que se cometen en los procesos, los fraudes y estafas que se encuentran en las ventas y las compras, los paliativos que se utilizan en los contratos y para tapar las usuras. Como también en qué libro de los Padres encontraremos las resoluciones de las dificultades que ocurren todos los días en materias de beneficios, sobre los disfraces de que se sirven para autorizar las simonías, y sobre los demás temas parecidos, que son la mayor parte de lo que se contiene en los libros de los casuistas, y cuyo conocimiento es absolutamente necesario para un confesor[26].

A la necesidad de ser de su tiempo se añadía, en los casuistas, la preocupación —sobre la que habrá que volver— de aliviar el peso de la confesión, a todas luces excesivo para los hombros de los fieles. Detrás de su preocupación de «facilitar la salvación», adivina-

---

24 Uso la edición de «Grands Écrivains de France»: Pascal, IV (1914), p. 316.

25 *Ibíd.*, p. 280. Citado por Nicole en su 2.ª nota a la quinta *provinciale*. Las *Provinciales* decimoséptima y decimoctava están dirigidas al padre Annat.

26 L. Abelly, *Les Principes de la morale chrétienne d'où chacun peut tirer des lumières asseurées pour la conduite de ses mœurs et de ses actions, avec un éclaircissement touchant les livres et les opinions des casuistes*, Paris, 1670, p. 183.

mos la vivencia religiosa de los penitentes anónimos, a quienes un exceso de rigorismo amenazaba con sumir bien en el abismo de los escrúpulos, bien en un desaliento que llevaba al abandono de la fe. Además, no imaginamos que todos los casuistas hayan tenido por modelo a Caramuel, personaje inquieto, impetuoso, no desarmable, bufón en ocasiones. Escobar era un hombre tranquilo y plácido, sorprendido por la bulla que las *Provinciales* crearon en torno a su nombre. Nos dicen además de Tomás Sánchez, uno de los responsables de la moral relajada, que era de costumbres irreprochables y que escribía sus libros «a los pies del crucifijo»[27].

[27] Citado en H. Hurte, *Nomenclator theologiæ catholicæ...*, reed., Nueva York, 1962, 5. vols. III, col. 593.

CAPITULO XI
PREHISTORIA DEL PROBABILISMO

Arnauld y Pascal, y con ellos toda la corriente rigorista, estuvieron persuadidos de que la moral relajada de los confesores era un subproducto del probabilismo. En la *Théologie morale des jésuites* leemos: «No hay casi nada que los jesuitas no permitan a los cristianos, reduciendo todo a probabilidades y enseñando que se puede abandonar la opinión más probable, que se cree verdadera, para seguir la opinión menos probable; y sosteniendo luego que una opinión es probable tan pronto como dos doctores la enseñan»[1]. Y Pascal remacha en la quinta *Provincial:* «He ahí de qué modo [los jesuitas] se han desparramado por toda la tierra a favor de las opiniones probables, que es la fuente de todo este desajuste»[2].

Esta presentación malévola del probabilismo es también la que encontramos en el *Littré* (edición de 1958): «Doctrina según la cual, en la concurrencia de dos opiniones, una de las cuales es más probable y favorable a la moral y a la ley, y la otra menos probable y favorable a la codicia y a la pasión, está permitido seguir ésta en la práctica, con tal que esté aprobada por un autor considerable»[3]. En

* Este capítulo y el siguiente aparecieron parcialmente en *Populations et cultures: études réunies en l'bonneur de François Lebrun,* Rennes, Universidad de Alta Bretaña, 1989, pp. 291-297 («La querelle du probabilisme: étique et modernité»).

[1] A. Arnauld (*Œuvres,* XXIV, p. 74).

[2] Pascal (*Œuvres,* IV, p. 303).

[3] E. Littré, *Dictionnaire de la langue française,* ed. 1958, VI, p. 449.

cambio, el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Antoine Lalande (1926) aporta una definición no polémica y de tono muy distinto: «Doctrina casuística según la cual, para no cometer falta, basta con obrar de conformidad con una opinión probable, es decir, una opinión plausible y que cuenta con partidarios respetables, incluso aunque sea menos probable que la opinión contraria»[4].

Estas dos definiciones de diferente tenor remiten al inmenso debate que dividió furiosamente a los moralistas desde el siglo XVII al XIX. Pascal afirmó de forma perentoria en la quinta *Provincial:* «Yo no me contento con lo probable, yo busco lo seguro»[5]. Los *Pensamientos* contienen a su vez este fragmento: «Pero, ¿es probable que la probabilidad asegure? Diferencia entre descanso y seguridad de conciencia. Nada da la seguridad más que la verdad; nada da el descanso más que la búsqueda sincera de la verdad»[6].

Más matizado, Descartes, en el *Discurso del método,* había tomado en cuenta, por el contrario, la diversidad de situaciones en que a veces nos extraviamos como en un bosque, pero con la necesidad de decidirnos deprisa:

> Dado que con frecuencia las acciones de la vida no sufren ninguna demora, es verdad muy cierta que, cuando no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probable; y también que, aunque no viésemos más probabilidad en unas que en otras, no obstante debemos decidirnos por algunas, y considerarlas después, no ya como dudosas, en tanto que se remiten a la práctica, sino como muy verdaderas y muy ciertas, debido a que así aparece la razón que nos ha determinado a ellas. Y, a partir de entonces, esto fue capaz de liberarme de todos los arrepentimientos y remordimientos[7].

Pascal y Descartes buscaban —como todos nosotros— la «seguridad de conciencia». Pero el primero sólo quería conocer la verdad. El segundo, por el contrario, distinguía entre lo verdadero y lo más probable, y admitía el caso en que una opinión parece tan probable como la opinión opuesta. Corresponde a la razón entonces

---

[4] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* París, Alcan, 1926, 2 vols., II, pp. 631-632.

[5] Pascal, (*Œuvres,* IV, p. 309).

[6] Íd., *Pensées,* ed. Brunschvicg, p. 908.

[7] R. Descartes, *Discours de la méthode,* ed. Et. Gilson, París, Vrin, 1925, p. 25. Cfr. el comentario y los textos anexos, pp. 242-243.

asumir unos riesgos, decidir y atenerse a la decisión tomada. Convengamos que en esa diferencia no se trata sólo de peleas de escuela, sino de un problema de fondo, que es y será propio de todas las épocas. Pero su emergencia a la conciencia clara de los moralistas puede datarse.

El término «probabilismo» es tardío y no se volvió familiar a los moralistas y a la opinión hasta el siglo XVII, pudiendo situarse el advenimiento de la doctrina que lleva ese nombre en la segunda mitad del siglo XVI. La Edad Media clásica no había conocido grandes debates respecto a la acción moral, definida como una conformidad con la ley. El pecado, había escrito san Agustín en una frase célebre, es «toda acción, palabra o codicia contra la ley eterna»[8].

De este postulado inicial se derivaba necesariamente una moral objetivista que se presentaba como la adhesión a un orden exterior al hombre, pero cuyas reglas fueron inscritas en su corazón por Dios. De ahí esta sentencia de santo Tomás de Aquino: «Toda acción contra la ley es siempre mala y no puede ser excusada por la obediencia a la conciencia»[9]. Cierto que, para el Doctor angélico, la «conciencia errónea» obliga. Pero tenemos el deber de corregir los errores de nuestro juicio y sumarnos cuanto antes a la verdad. La ignorancia de la ley resulta de una secreta complacencia por el mal.

La Edad Media clásica utilizó a veces los términos de «probable» y de «probabilidad» en el terreno moral. Pero no se planteó la cuestión de la legitimidad de la opinión menos probable. Consideraba que la probabilidad no tiene valor en sí. Sólo merece atención y adhesión por las dosis de verosimilitud, es decir, por las posibilidades de verdad que contiene.

Sería falso, sin embargo, creer que se esperó a los siglos XIV y XV para percibir la complejidad y la contingencia de las situaciones particulares en que los hombres congénitamente imperfectos que somos deben decidirse. Tampoco las leyes son perfectas y pueden no aplicarse bien a ciertos casos concretos. Entre dos males, a veces

---

[8] Agustín, *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. XXVII: *Patr. Lat.*, XLII, col. 418.

[9] Tomás de Aquino, *Quodlibet*, VIII, 213, en *Opera*, París, Vives, 1875, t. XV, p. 540.

hay que escoger el menor y —ejemplo clásico— no restituir a un demente furioso el arma que, sin embargo, había jurado uno devolverle. En situación semejante debe intervenir el correctivo de la *epikeia,* noción aristotélica recuperada por Alberto el Grande y Tomás de Aquino, y que puede traducirse por «equidad». Esta dispensa momentáneamente de la aplicación de la ley para conservar mejor su espíritu. Además, la educación moral y la práctica de la virtud desarrollan la «prudencia» en el hombre de buena voluntad y le arman con vistas a la certeza moral, disminuyendo sus ignorancias, ayudándole a resolver sus dudas y a optar por las soluciones más satisfactorias.

Lo cierto es que, en esta concepción general, la conciencia queda relegada a un papel subalterno en relación a la autoridad superior de la ley. Cuando hay alguna duda, debe zanjarse en favor de lo más seguro: «A la mente de un teólogo del siglo XIII no se le podía ocurrir que la duda dejase al sujeto la libertad de obrar como la entiende»[10]. Se ha dicho más arriba que Duns Escoto aligera el peso de la confesión otorgando un poder inmenso a la absolución sacerdotal. Esta lo perdona todo y, además, suple las insuficiencias de la contrición. Pero el franciscano escocés —el Doctor sutil— no extiende esa benevolencia a la calificación de las faltas. A la objeción: «De muchas acciones humanas se puede dudar si son pecados mortales», él responde sin ambages: «La vía de la salvación no es dudosa»[11].

Con Guillermo de Ockham aparece un punto de vista nuevo en un discurso de elementos disonantes, porque insiste mucho más que sus antecesores en la libertad cuya experiencia evidente hace el hombre en sí mismo: «El hombre experimenta que, aunque la razón dicte algo, la voluntad puede querer sin embargo esto o no quererlo»[12]. Al final de esta línea de pensamiento se hallará la noción moderna de autonomía de la conciencia. La moralidad consiste entonces, para Guillermo de Ockham, en el encuentro de la libertad y de

---

[10] *D. T. C.*, t. XIII, art. «Probabilisme», col. 423.

[11] Duns Escoto, *In primum librum Sent,* Prol., q. 2, n. 15, ed. Vives, t. VIII, p. 113.

[12] Guillermo de Ockham, *Quodlibet,* I, 16, t. IX, Nueva York, St. Bonaventure University, 1980, p. 88. Citado por L. Vereecke, «Autonomie de la conscience et autorité de la loi», en *Le Supplément,* núm. 155, dic. 1985, p. 21. Todo este artículo es importante para nuestro tema y, más generalmente, todo ese número de *Supplément.* A. Plé, *Par devoir et par plaisir,* París, Cerf, 1980, pp. 94-96.

la ley. Sin ley, no hay moralidad, pero sin libertad tampoco hay moralidad. Ahora bien, para Guillermo de Ockham y sus innumerables sucesores en este punto, la ley no tiene el mismo rostro que en santo Tomás de Aquino. Este no concebía la ley natural como impuesta desde el exterior al hombre. Cierto que procede de Dios, pero está totalmente interiorizada en y por la naturaleza humana. El punto de vista ockhamista es exactamente opuesto. El bien y el mal son decisiones divinas exteriores al hombre. «No son en modo alguno unos absolutos sino unas realidades contingentes que tienen su fuente en la voluntad de Dios»[13]. Un acto es bueno porque Dios lo prescribe. Volveremos a encontrar esta noción voluntarista de la ley en Suárez y en numerosos moralistas de finales del siglo XVI y de principios del siglo XVII.

El período 1300-1550 está situado todavía, para el tema que nos ocupa, bajo el signo del «tuciorismo», palabra técnica que significa la obligación de elegir una solución «más segura» que otra *(tutior)* cuando se presenta una duda moral. Entiéndase por solución «más segura» la que permitirá evitar un pecado mortal.

Sin embargo, durante este período intermedio, se formulan matices y nuevos interrogantes en relación a la complejidad creciente de los casos propuestos por la vida cotidiana, sobre todo en el orden económico. Y sobre todo, se subraya más la importancia de la conciencia y de la libertad. Gerson, que sigue siendo tradicional, admite sin embargo que la certeza moral no es la de las matemáticas y recomienda zanjar las dudas siguiendo el ejemplo de las gentes de bien y las opiniones de los sabios.

En su *Expositio præceptorum decalogi,* el dominico bávaro Jean Nider (†1438) permanece fiel al tuciorismo medieval, pero consagra un capítulo entero a la conciencia dudosa. Su otra obra muy difundida, el *Consolatorium timoratae consciencíae,* tiene «el interés de ser probablemente por fecha la primera obra consagrada por entero a la conciencia»[14]. Encontramos en él, sobre todo, esta afirmación, que prepara otras más audaces: «No siempre es de necesidad para la salvación seguir una opinión más segura. Basta una opinión segura. Porque «más seguro» *[tutior]* es un comparativo que presupone de forma positiva que otra opinión es segura»[15].

---

[13] L. Vereecke, *ibid.*, p. 22.
[14] *D. T. C.*, t. XIII, art. «Probabilisme», col. 445.
[15] J. Nider, *Consolatorium timoratæ conscientiæ,* cap. XI, pp. 100-101.

En ese mismo libro, más adelante, Nider tranquiliza al fiel diciéndole que la «certeza probable basta» en moral, no significando semejante certeza la «total improbabilidad» de la opinión opuesta. Puede pensarse que ahí se trata de una nueva formulación del tuciorismo clásico. Pero, incidentalmente tal vez, y desde luego sin medir la temeridad de su proposición, el dominico dice luego: «Todo hombre puede, sin comprometer su salvación, seguir en los consejos la opinión que quiera, con tal que sea la de un gran doctor»[16]. Ya tenemos ahí abierta de par en par la vía hacia el probabilismo.

La *Suma* de san Antonino también consagra un capítulo entero a la «conciencia»: es un signo de los tiempos. Por otro lado, su benevolencia respecto a los fieles le lleva a denunciar los abusos del axioma tuciorista. Porque «no siempre es de necesidad [de salvación] elegir una vía más segura cuando se puede utilizar otra vía». Porque, si no, sería preciso que multitudes de personas entrasen en las órdenes donde es más seguro vivir que en el siglo[17]. El arzobispo de Florencia asegura también que no se comete falta cuando se obra contra una regla de la que no hay expresa determinación ni en la Escritura ni en los mandamientos de la iglesia[18]. De estas palabras y directrices surge una prioridad creciente concedida a la conciencia, un cuidado de benignidad que se opone al de rectitud de la época anterior, y una especie de apertura a sistemas morales que surgirán en la época siguiente.

En el siglo XVI, la escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto sobre todo, permanece fiel, globalmente, al tuciorismo tradicional. Pero bajo sus plumas aparecen fórmulas y juicios que atestiguan una evaluación cada vez más sutil de la complejidad de las determinaciones morales. En este terreno —constata Vitoria—, «debemos contentarnos con conjeturas oscuras y humanas que no aportan una certeza evidente, pero que procuran una certeza aparente y una probabilidad humana»[19]. Melchor Cano enseña que allí donde hay entre doctores diversidad de opiniones probables, todas y cada una son seguras (en términos de salvación) para el fuero de la conciencia»[20]. Medina, el verdadero fun-

---

16 *Ibíd.*, cap. XIII, p. 109.

17 Antonino de Florencia, *Summa moralis*, 1.ª parte, cap. X, p. 69.

18 *Ibíd.*, p. 71.

19 Biblioteca de teólogos españoles, Fr. de Vitoria, *Commentarias a la Secunda secundæ de sto. Tomas*, 1932, II, pp. 358-359.

20 Cfr. *Ephemerides theologiæ Lovanienses*, 1930, t. VII, pp. 57-62.

dador del probabilismo, dirá pronto que, aunque una de estas opiniones sea menos probable, se la puede elegir.

El *De justitia et jure* (1556) de Domingo Soto anuncia por su riqueza casuística los diccionarios de casos de conciencia del período siguiente. Plantea, entre otras, la cuestión de saber, cuando el derecho es dudoso y las opiniones de los doctores están divididas, si el juez puede seguir una u otra a capricho de las amistades. Soto responde que debe adecuarse a la opinión «más probable»[21]. En cambio, aunque estima usuraria la retribución exigida a los prestatarios que depositan objetos en los montes de piedad, reconoce que la Iglesia no ha zanjado el debate y, más generalmente, que, cuando sobre una cuestión hay opiniones opuestas pero probables entre graves doctores, se puede seguir una u otra con seguridad de conciencia[22]. Otro caso, evocado a menudo en el pasado: el del confesor y del penitente de opiniones contrarias. El confesor absolverá al penitente si la opinión de éste se estima probable por autores serios[23].

A los moralistas de la escuela de Salamanca del siglo XVI no se les ocurre que se pueda obrar según una opinión menos probable. No obstante, sus obras constituyen la «prehistoria del probabilismo», en la medida en que tienden a permitir una elección libre, tras discusión de las soluciones razonables, y en que conceden una importancia creciente a los doctores, cuyas opiniones corren el riesgo de ser consideradas como oráculos.

Aquí es preciso un paréntesis para volver a situar en su contexto histórico las numerosísimas obras que se consagraron, durante los siglos XVI y XVII, a los casos de conciencia en los países católicos. Porque sólo constituyeron un sector, cierto que el más amplio, de la inmensa literatura casuística que se vio florecer también en los países protestantes, sobre todo en Alemania y en Inglaterra[24]. La complejidad creciente de la vida cotidiana y de la novedad de las situaciones impulsaban a las almas escrupulosas a recurrir a expertos de la moral, avezados en el difícil ejercicio de estudiar y elucidar todos los casos figurados.

---

[21] D. Soto, *De justitia et jure*, ed. de Lyon, 1959, lib. III, pp. 196-197.

[22] *Ibid.*, lib. IV, pp. 404-406.

[23] D. Soto, *In IVum sent*, Douai, 1613, pp. 448-449.

[24] Cfr. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, editado por Ed. Leites, Cambridge, Univ. Press, 1989, contribución de Ed. Leites, pp. 119-133 («Casuistry and Character»).

No obstante, la inflación misma de esta literatura desemboca por todas partes, en el siglo XVIII, en la esterilización, en la repetición y en el desgaste. Desde finales del siglo XVII, se afirmó en Inglaterra la idea de que lo importante no es proporcionar a los cristianos catálogos de recetas éticas, sino formar conciencias rectas capaces de decidir por sí mismas, sin remitirse a otros... Pero la Inglaterra protestante ya no practicaba la confesión, a la que tenemos que volver en el espacio católico.

CAPITULO XII
LA EDAD DE ORO DEL PROBABILISMO

Con el dominico Medina (1528-1580), profesor de Salamanca, y el jesuita Suárez (1548-1617), que enseñó sucesivamente en Roma, en Alcalá, en Salamanca y en Coimbra, y al que hemos encontrado a menudo, el probabilismo adquiere carta de naturaleza. Siendo evidente que para obrar hay que salir de la duda, los moralistas habían enunciado hasta entonces las dos reglas del «tuciorismo» y del «probabiliorismo». Según la primera, en una situación dudosa hay que decidirse por la opinión más severa, porque es «más segura» que la opinión opuesta. La segunda enseña que, a falta de total certeza, conviene seguir la opinión más probable. La revolución moral, de origen español, y cuyos iniciadores fueron Medina y Suárez, consistió en la afirmación de que, en caso de duda, puede seguirse cualquier opinión simplemente probable.

Esta novedad moral no debe separarse de las intenciones de sus promotores. Como muchos de los directores de conciencia de la época, éstos se alarman ante el ascenso de la inquietud escrupulosa que en los siglos XVI-XVII se convierte en un fenómeno de civilización, al menos en cierto nivel cultural. Recordemos que, de 1564 a 1663, por lo menos seiscientos autores católicos compusieron tratados de casuística[1]. Para los nuevos moralistas, por tanto, se trata no

[1] J. Delumeau, *Le Péché et la peur*, pp. 350-358. Cifra dada por R. Taveneaux en *Histoire des religions*, Pléiade, 1972, t. II, p. 1083.

sólo de no imponer a las almas el yugo intolerable de lo «más seguro» allí donde hay duda, sino también de aportarles el alivio psicológico que procura la opinión probable de doctores cualificados.

Medina no oculta su intención de sacar a las conciencias de la inquietud respecto a la opinión más probable, cuyo discernimiento no es siempre fácil. Suárez se mueve por el mismo temor de imponer a las almas un yugo intolerable. «Es soberanamente duro —escribe—, que el hombre esté siempre obligado a lo más seguro, puesto que entonces debería ayunar o restituir siempre, cada vez que dude de si está obligado a ello»[2]. Fernando de Castro Palao, otro jesuita español (†1633), también quiere evitar que la vida moral sea un tormento perpetuo. En substancia dice que, si estáis obligado a seguir la opinión que os parece más probable sin poder remitiros a la opinión probable de los otros, estáis entregado a mil escrúpulos, obligado en todo momento a cambiar vuestra conducta, puesto que es unas veces una opinión y otras la contraria la que parece ser más probable[3].

Tras la publicación de las *Provinciales,* Escobar, en la reedición de 1659 de su *Liber theologiæ moralis,* añade estas líneas al prólogo: «Porque, si doy la impresión de adherirme a opiniones algo relajadas, entonces no defino lo que pienso, sino que expongo lo que los doctos, sin dañar su conciencia, podrán aplicar en la práctica para aplacar el alma de sus penitentes.» No obstante, no disimula sus criterios de elección, escribiendo sobre todo: «De dos sentencias contrarias relativas a un problema elijo la más benigna y más suave.» Declara también en el preámbulo de su *Universa theologia moralis* (Lyon, 1652): «La diversidad de las opiniones en moral es el yugo del Señor hecho más fácil y más suave. La Providencia ha querido en su infinita bondad que haya varios medios de salir bien librado en moral y que las vías de la virtud sean anchas a fin de que se haga realidad la palabra del salmista: *"Vias tuas, Domine, monstra me".*» La intención confesada de los probabilistas es por tanto convertir en certezas las dudas morales de los fieles, proporcionarles una especie de «tuciorismo» práctico y aportarles la seguridad en la acción.

Muy atentos a los problemas de la conciencia individual —ésta

---

[2] Todo esto según *D. T. C.,* t. XIII, art. «Probabilisme», col. 468, 474-475, 491-492.

[3] Fr. de Castro Palao, *Opus morale,* Venecia, 1702, 1.ª parte, tr. 1, disp. 2, punct. 2, p. 5.

es, en sus tratados, objeto de reflexiones mucho más largas que en el pasado—, profesan, con mucha más fuerza que sus predecesores de la Edad Media, pero siguiendo a Guillermo de Ockham, que la libertad es el patrimonio propio y original del hombre. Y como consecuencia de ese punto de partida, ponen de relieve el «principio de posesión» que debe jugar en favor de la libertad. Si hay duda entre el deber de ejecutar un voto y el de no hacer nada, la «posesión de la libertad» da la preponderancia a este segundo derecho y elimina la obligación dudosa. Asimismo, si hay igualdad entre la obligación de restituir y la de conservar, la «posesión» confiere un derecho que hace prevalecer este último partido. Los probabilistas subrayan además lo que podría denominarse los «silencios» de la ley, que permiten la libre determinación individual. Mientras se pueda considerar de forma probable —estima Suárez— que ninguna ley prohíbe o prescribe una acción, puede decirse que semejante ley no está suficientemente propuesta ni promulgada[4].

Estas primicias explican la fórmula revolucionaria de Medina: si una opinión es probable, está permitido seguirla, incluso aunque la opinión opuesta sea más probable[5]. No es por tanto «ilícito» obrar contra el propio sentimiento para seguir la opinión defendida por «hombres doctísimos». Ya tenemos lanzada la doctrina según la cual la opinión probable es segura para la conciencia, en oposición evidente a la noción medieval de seguridad moral objetiva.

En las cuestiones dudosas relativas a las costumbres —estima el jesuita austriaco Paul Laymann (†1653), de acuerdo con Medina y con Suárez—, cada cual puede obrar según la opinión que hombres doctos defienden como probable y segura en la práctica[6]. Y Castro Palao, siguiendo a Sánchez, remacha: «Cuando se obra —dice— según una opinión probable, se obra siguiendo la más probable. Porque la opinión más probable es que se puede obrar según la probable, olvidada la más probable.» Siguiendo esas huellas, el dominico Jean de Saint-Thomas (†1644) enseña que se puede obrar con una probabilidad práctica, «aunque lo opuesto parezca más probable y más seguro», «incluso si la parte contraria parece más segura y más

---

[4] Fr. Suárez, *Opera*, París, ed. Vives, 1856, t. IV, p. 451, *De proxima regula bonitatis et malitiæ humanorum*, disp. 12, sect. 6.

[5] B. de Medina, *Expositio in primam secundæ D. Thomæ Aquinatis*, Venecia, 1602, q. 19, art. 6, p. 176.

[6] P. Laymann, *Theologia moralis*, Venecia, 1702, lib. I, tr. I, cap. V.

probable»[7], «incluso si la otra parte parece más segura y mejor garantizada o más probable»[8].

Hemos de considerar hecho histórico de gran importancia el éxito de las tesis probabilistas a finales del siglo XVI y en la primera mitad del XVII. Dominan entonces la enseñanza de la teología moral y la práctica de la confesión. Se ha escrito, con razón, que «la mayoría de los moralistas [de la época] adoptan el probabilismo»[9]. Cuando el jesuita Antonio de Escobar se autoriza con ochenta grandes nombres de la Compañía para acoger las tesis más avanzadas del probabilismo en su *Liber theologiæ moralis*, expresa, si se puede decir, el «estado de la cuestión» en la fecha en que escribe (1644). La teología moral tiende entonces a convertirse en una recopilación de opiniones clasificadas según su apariencia de probabilidad. De ahí la multiplicación, en las obras especializadas, de las «resoluciones» de casos de conciencia.

Así, las *Resolutiones morales* del teatino Antonino Diana (†1663) no contienen menos de 6.695 resoluciones, en las que se tratan cerca de 20.000 casos de conciencia. Este clérigo regular siciliano gozó en su tiempo de la mayor estima, no sólo en Palermo, sino también en Roma donde fue consejero escuchado por papas como Urbano VIII, Inocencio X y Alejandro VII. Hombre modesto, no piensa editar sus «resoluciones», que al principio elaboró para sí mismo. Sólo las publicará poco a poco —de 1629 a 1659— ante la apremiante petición de sus amigos. En cualquier caso, la difusión de su obra es reveladora: tres ediciones completas escalonadas de 1629 a 1698 y dieciséis ediciones abreviadas entre 1634 y 1677, aparecidas en Lyon, Venecia, Roma y, sobre todo, en Amberes[10]. Diana «se inclina la mayoría de las veces hacia el lado de la benignidad, y no es raro que se incline más de lo que sería conveniente»[11]: tal es la opinión, en el siglo XVII, de san Alfonso de Ligorio, adversario sin embargo del rigorismo. El probabilismo dio lugar, en efecto, a desviaciones laxistas, aunque Medina haya exigido que, para que una opinión sea calificada de «probable», ha de tener a su favor partidarios sabios y excelentes razones.

---

[7] F. de Castro Palao, *Opus morale*, p. 5.

[8] Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, ed. Vives, 1885, t. VI, disp. 12, art. 3, p. 129.

[9] *D. T. C.*, art. «Probabilisme», t. XIII, col. 483.

[10] H. Hurter, *Nomenclator...*, III, cols. 1191-1193.

[11] Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis*, t. III, lib. VI, núm. 257, p. 223.

Con la distancia que nos proporciona el tiempo, podemos vislumbrar a la vez los peligros y las riquezas de la revolución introducida por Medina y Suárez. Del lado de los peligros estaba la tentación de separar la acción de la convicción interior y de substituir la opinión de los autores por el propio asentimiento. De ahí un riesgo de «extrinsecismo», es decir, de despego en relación a la propia conducta.

Pero a propósito del probabilismo surgían otras cuestiones: ¿significa la duda la igualdad entre dos opciones posibles? ¿Son equivalentes la duda, la ignorancia y la no-obligación? Era grande, además, la tentación de creer en cualquier cuestión opiniones probables según la demanda de la clientela de los confesionarios. A veces se añadía a ésta, de parte de los casuistas liberales, un gusto vertiginoso por las situaciones apuradas. Era el caso de Diana.

Por último, la herencia del ockhamismo relativa a la ley jugó un papel más importante que nunca en el seno de la corriente probabilista. En efecto, la ley es definida por Suárez como «un acto de la voluntad justa y recta por la que el superior quiere obligar a hacer esto o aquello»[12]. Es, por tanto, exterior al hombre, y está lejos de ser, como para santo Tomás, un mandamiento de la razón. De ello se deriva una moral extrínseca de la obligación, un riesgo de legalismo en la elección entre lo permitido y lo prohibido. El arte de los casuistas indulgentes consistió en permitir, en más de un caso, gracias a opiniones probables, lo que opiniones más probables situaban en el lado de lo prohibido.

Pero si el probabilismo constituyó la infraestructura intelectual del laxismo, hay que poner de relieve, como contrapartida, sus aspectos positivos y recordar cómo contribuyó a modelar una moral mejor adaptada que la del pasado al ascenso de la civilización occidental. El probabilismo subrayaba, en efecto, el respeto que se debe a las conciencias y la necesidad de limitar la esfera de la obligación para proteger la de la libertad. Mostraba de forma nueva que el hombre moral sólo raras veces está en posesión de certezas sin fisuras y que, incluso a los especialistas, les cuesta discernir lo probable de lo más probable.

El autor de la *Apologie pour les casuistes* no se equivocaba sin duda cuando escribía: «Decimos que sólo los espíritus soberbios que pre-

---

[12] Fr. Suárez, *Opera omnia*, V, *De legibus*, lib. I, cap. V; L. Vereecke, «Autonomie de la conscience...», p. 26.

sumen de conocer todas las verdades, o las almas engañadas persuadidas de tener revelaciones de todo, pueden censurar las opiniones probables y decir que una opinión probable no basta para obrar prudentemente y para eximir de pecado a quien la sigue»[13]. El probabilismo sobreentendía así que la ciencia moral está hecha para la acción y sometida a las condiciones cambiantes de la vida. Por último, en los antípodas del laxismo que alarmó a los agustinianos, podía abrir una vía a decisiones heroicas por las que, asumiendo el costo de los riesgos, uno elige el partido menos seguro y menos probable, pese a la opinión de los sabios.

Traslademos por un instante el probabilismo al siglo XX. Cuando De Gaulle optó, en junio de 1940, por la desobediencia al gobierno oficial de Francia, se decidió por la opinión «más probable» desde su punto de vista —y la historia le dio la razón—, pero ciertamente «la menos probable» a los ojos de la mayoría de los moralistas franceses de la época. La misma observación vale también para los conjurados alemanes de julio de 1944 que, desolidarizándose del monstruo que dirigía su país, intentaron asesinarle. En la Alemania de esa época, ¿cuántos directores de conciencia les habrían concedido que, obrando así, optaban por el partido «más probable»?

[13] *Apologie pour les casuistes...*, p. 40.

CAPITULO XIII

LA OFENSIVA CONTRA EL PROBABILISMO Y LA MAREJADA RIGORISTA

La cronología de los ataques contra el probabilismo es sensiblemente la misma que la de la ofensiva contra el laxismo. No puede sorprender, teniendo en cuenta la frecuente imbricación de ambas doctrinas. No obstante, tratándose del primer enemigo, la fecha clave es 1656.

En efecto, ese año, el capítulo general de los dominicos prohíbe en Roma a los religiosos de la orden difundir en el futuro «opiniones ruines, nuevas y poco seguras» y aceptar las «paradojas» y «monstruosidades» defendidas por ciertos autores «modernos». 1656, sobre todo, vio la aparición de las primeras *Provinciales;* la quinta y la sexta apuntan directamente a «la doctrina de las opiniones probables» que «suprime el escándalo de la cruz» y se burla de la ley del Señor. Porque ésta es «sin tacha y completamente santa», «siempre una e invariable en todo tiempo y lugar». Recordemos este diálogo célebre:

El Provincial jesuita: —Hay pocas cuestiones en que no encontréis que uno dice sí y el otro dice no. Y en todos estos casos, cualquiera de esas dos opiniones contrarias es probable [...].

—Pero, Padre mío, entonces debe sentirse uno muy apurado para elegir.

—Nada de eso —dice él—, basta con seguir la opinión que más agrade.

—Pero ¿qué pasa si la otra es más probable?

—No importa —me dice.

—¿Y si la otra es más segura?

—No importa —me sigue diciendo el Padre—; lo explica muy bien Emmanuel Sa, de nuestra Compañía: «Se puede hacer lo que uno piensa que está permitido según una opinión probable aunque lo contrario sea más seguro. Porque la opinión de un solo doctor grave basta»[1].

Al anotar la traducción latina de las *Provinciales,* Pascal primero, y Nicole después, estaban persuadidos además, como buenos agustinos, de que la ignorancia de la ley natural parte de un vicio (derivado del pecado original) y que la adhesión sincera a una opinión moral falsa es un pecado. Además, ninguno de los dos había considerado el caso de la ley dudosa no complaciente.

Bajo el doble impulso de París y de Lovaina, Alejandro VII, en 1665-1666, e Inocencio XI, en 1679, condenaron las tesis probabilistas al mismo tiempo que estigmatizaban las proposiciones laxistas. Las principales fórmulas sancionadas fueron las siguientes:

Cuando las partes adversas tienen a su favor opiniones igualmente probables, el juez puede aceptar dinero para pronunciarse a favor de uno con preferencia al otro [1665-1666].

Debe tenerse por probable la opinión de un autor reciente y moderno, mientras no se haya probado que es rechazada como improbable por la sede apostólica [1665-1666].

Estimo probable que un juez pueda juzgar siguiendo una opinión incluso menos probable [1679].

En general, cuando obramos fiándonos de una probabilidad bien intrínseca, bien extrínseca, por débil que sea, con tal que permanezca dentro de los límites de la probabilidad, siempre obramos prudentemente [1679].

Pienso que hoy se ha examinado todo mejor, y por eso, en cualquier materia y, sobre todo, en moral, leo y sigo de mejor gana a los autores recientes que a los antiguos [...]. Hay que buscar la doctrina de la ley en los antiguos, la de las costumbres en los modernos [1700].

Por la autoridad de uno solo puede adoptarse una opinión en la práctica, aunque en virtud de principios intrínsecos se estime falsa e improbable [1700].

Si un consultante quiere que se le responda según la opinión más favorable, se peca no haciéndolo [1700][2].

---

[1] Pascal, *Œuvres,* IV, p. 312. E. Sa, *Aphorismi confessariorum ex variis doctorum sententiis collecti,* Lyon, 1618, p. 190.

[2] Cfr. el art. «Probabilisme» del *C. D. T.,* XIII, cols. 555-556.

También esta vez, como ocurría con las fórmulas laxistas, el lector moderno queda perplejo ante las proposiciones condenadas. Algunas tendían indiscutiblemente perchas a las conciencias relajadas. No obstante, la probabilidad en sí misma no se definía. Además, todo el movimiento de adaptación por parte de autores «recientes» de la moral a las condiciones nuevas de la civilización caía bajo sospecha. Se rechazaba, por último, la autonomía de la conciencia optando en solitario por una solución «menos probable».

En sentido inverso de las condenas anteriores, Alejandro VIII dio en 1690 un bandazo que le llevó al otro lado. Rechazó sobre todo la opinión, cara a Nicole y a los jansenistas, por la que «una ignorancia invencible del derecho natural no excusa un pecado formal, en el estado de naturaleza caída, a quien obra según ella»[3]. El papa reconocía así una especie de derecho legítimo al error. Denunció además la siguiente formulación, madurada en el medio rigorista de Lovaina: «No está permitido seguir la opinión incluso más probable entre las probables»[4]. A los extremistas que no veían seguridad moral más que en la elección de la solución segura, el papa respondía declarando permitido cierto uso de la probabilidad, es decir la adopción de la opinión más probable entre todas las probables presentes. Pero esos matices no constituyeron para los contemporáneos una victoria del probabilismo.

Las condenas —romanas o nacionales— fulminadas contra el laxismo y el probabilismo entre 1640 y 1700 provocaron una marejada rigorista de la que aquí y allá pueden recogerse múltiples pruebas. A raíz de la carta del 1.º de enero de 1686 ya citada[5], Arnauld escribía sobre el aplazamiento de la absolución y cuestiones conexas:

> La práctica recomendada en este libro *[De la Fréquente Communion]* se ha venido estableciendo poco a poco hasta el punto de que, ahora, existen pocos obispos en Francia que no la hayan recomendado [...]. Los predicadores más célebres, incluso jesuitas, consideran un honor ponderar desde la cátedra el aplazamiento de la absolución, las ocasiones cercanas y otras cosas semejantes, aunque ahora ya no hay nadie que se atreva a hablar en contra[6].

---

[3] *Ibid.*, col. 547.
[4] *Ibid.*, col. 548.
[5] Cfr. más arriba, p. 72.
[6] *Ibid.*, p. 72, n. 4.

Para expresarse así, Arnauld estaba bien fundado: en muchos puntos los redactores del decreto romano de 1679 no habían hecho otra cosa que traducir palabra a palabra el texto de la *Théologie morale des jesuites*[7]. Estos, alcanzados de lleno por el éxito de las *Provinciales*, dieron marcha atrás respecto a sus posiciones anteriores y uno de sus superiores generales, Tirso González, al frente de la compañía entre 1687 y 1705, se hizo notar incluso por su acción vigorosa y no siempre ilustrada contra las tendencias laxistas[8]. Fue un jesuita, el padre de La Colombière (†1682), director espiritual de santa Marguerite-Marie, quien advertía en un sermón: «Dos errores, en que casi todos nosotros caemos, vuelven inútiles la mayoría de nuestras confesiones: nos creemos más inocentes de lo que somos; nos creemos convertidos, y no lo estamos»[9].

A finales del siglo XVII y a principios del XVII, abundan las advertencias clericales contra las malas confesiones, el recurso a las circunstancias atenuantes, el peligro de volver a caer constantemente en las mismas faltas... Las *Conférences ecclésiastiques d'Amiens* (1695) piden «que el pecador considere la gravedad de su crimen en relación al lugar, al tiempo, a la diferencia de las personas con las que ha pecado, a su estado particular, a su perseverancia en el mal, al conocimiento que de él tenía, a la malicia que tuvo al cometerlo. Tras conocer por ese medio la grandeza de su pecado, si quiere volverse propicio a Dios, debe confesar esa diversidad de circunstancias, la mayoría de las cuales son agravantes, como resulta fácil de ver»[10]. Ya nos hallamos en plena pastoral del miedo.

Las *Conférences ecclésiastiques de Luçon* (1698-1710) no resultan más alentadoras. Leemos en ellas: «Esa ilusión de que se puede volver a caer en los mismos pecados sin temer ser condenado, con tal que uno esté dispuesto a confesarlos, es tan común entre los cristianos que los pastores, los directores y los predicadores deberían servirse continuamente del razonamiento de san Pablo y de Tertuliano para desengañarles»[11].

He aquí ahora un extracto de las «consultas» dadas a principios

---

[7] J. Guerber, *Le Ralliement...*, p. 34.

[8] Cfr. G. Cacciatore, *S. Alfonso de Liguori...*, pp. 363-364. L. von Pastor, *Storia dei papi*, XIV, II, pp. 456 y ss., *D. T. C.*, art. «Probabilisme», cols. 537-547.

[9] Cl. de la Colombière, *Sermons*, París, 1757, 6 vols., V, p. 34.

[10] *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens*, 1695, p. 140.

[11] *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Luçon*, Lyon, 1698-1702, 15 vols., XV, p. 250.

del siglo XVII por dos severos doctores de la Sorbona, Augustin Delamet y Germain Fromageau:

La confesión es nula y sacrílega cuando el penitente no tiene un dolor suficiente de sus pecados, aunque éstos sean veniales [...].

Se pregunta si no es un sacrilegio la confesión de una persona que sólo se acusa ante el tribunal de pecados veniales, en los que, tras serio examen, está segura de que volverá a caer, en caso de peligro de vida.

La respuesta es la siguiente: En caso de que tal confesión fuera nula, de lo que tiene todas las apariencias, el sacrilegio que esa persona cometería en ese caso sería pecado mortal, y no sólo venial, aunque su confesión sólo sea de pecados veniales. En efecto, cometería una irreverencia notable en esta ocasión contra el sacramento volviéndolo nulo, y haciendo que las palabras de la absolución, que el confesor pronunciaría al darla, fueran nulas y de ningún efecto»[12].

Los dos autores, cuyas «consultas» fueron agrupadas en un grueso *Dictionnaire des cas de conscience*, daban desde el prólogo esta regla general: «Cuando se trata de juzgar los pecados, dice san Agustín, no debemos servirnos de balanzas falseadas»[13].

En 1690, Monseñor Nicolas Colbert, arzobispo de Ruán, había impuesto a su clero, como autores que debían consultarse en materia de confesión, los nombres de Genet, Alexandre y Sainte-Beuve, es decir, casuistas muy rígidos[14]. Los decretos de la Asamblea del clero de 1700 fueron acogidos con una «deferencia unánime»[15] en Francia y en el extranjero. A mediados del siglo XVIII, Concina, consejero de Benedicto XIV en este terreno, hablaba siempre con entusiasmo de los «santísimos y doctísimos Padres» que se habían reunido en Saint-Germain para condenar el laxismo[16].

Se ha subrayado con razón que los pro-jansenistas no tuvieron el monopolio de esa moral rigorista. Entre las obras severas, pero no sospechosas de jansenismo, publicadas en Francia después de 1700, encontramos sobre todo la *Théologie* llamada *de Poitiers* (1708), la *Theologia moralis universalis* (1726) del jesuita Paul-Gabriel Antoine,

---

[12] A. Delamet y G. Fromageau, *Résolutions de plusieurs cas de conscience...*, 2 vols., París, 1714, I, pp. 234-236.

[13] Id. e id., *Dictionnaire des cas de conscience*, París, 1733, 2 vols., prefacio, p. VIII.

[14] G. Cacciatore, *S. Alfonso de Liguori...*, p. 36.

[15] *Ibid.*, p. 365.

[16] *Ibid.*

las *Instructiones theologiae* (1774-1745) del lazarista Pierre Colet y la *Theologia dogmatica et moralis* del profesor de teología Louis Bailly (1730-1808).

Respecto al libro conocido bajo el título de *Théologie de Poitiers*, un autor reciente asegura que «ese manual sin pretensiones batió todos los récords de longevidad, puesto que la *Théologie de Toulouse* aparecida bajo la Restauración no es más que un nuevo refrito, y que sus últimos avatares nos llevan hasta el alba del siglo XX»[17]. En 1763 se usaba en la mayoría de los seminarios franceses[18]. La *Theologia moralis universalis* del padre Antoine fue elegida por Benedicto XIV como texto oficial para el colegio de la Propaganda. Todavía se imprimía en Francia en 1818[19]. El tratado de Colet sirvió frecuentemente, al parecer, como libro del maestro en los seminarios antes y después de la Revolución[20]. En cuanto a la *Theologia dogmatica et moralis* de Louis Bailly, aparecida en vísperas de la Revolución, conoció más de veinte reimpresiones escalonadas entre 1804 y 1825[21].

A mediados del siglo XVIII, el dominico Billuart, autor de una *Suma* de santo Tomás modernizada, constataba de forma significativa:

> Desde 1699 hasta el presente año de 1747, se ha escrito muy poco en favor del probabilismo, y mucho por el contrario a favor del probabiliorismo; y si hablamos de teólogos, tanto los que escriben como los otros, vemos todos los días a un gran número de ellos pasar del probabilismo al probabiliorismo, mientras que nadie va del probabiliorismo al probabilismo; de suerte que si el P. Henno pudo decir que en su época, es decir, en 1710, había veinte probabilioristas por cada un probabilista, hoy podemos decir que hay cuarenta probabilioristas por cada un probabilista[22].

Evidentemente, Billuart enseñaba que, si una opinión menos probable y menos segura se encuentra en concurrencia con una opi-

---

[17] J. Guerber, *Le Ralliement...*, p. 72.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*, p. 64.
[20] *Ibid.*, p. 70.
[21] *Ibid.*, p. 58.
[22] Ch. Billuart, *Summa sti Thomæ hodiernis, academiarum moribus accomodata*, 1.ª ed., Lieja, 1746-1751. Edición consultada: París, 1861, *Tractatus de actibus humanis*, t. IV, disert. 6, p. 219.

nión más probable y más segura, hay que elegir esta última: eso es el probabiliorismo. En vísperas de la Revolución, Louis Bailly afirmaba con seguridad: «No excusamos de pecado [...] a los que se atrevan a volver al probabilismo ya fulminado por numerosas censuras de soberanos pontífices y del clero galicano.»

Pero, frente a estas teorías estaba y seguirá estando el obstáculo obstinado de la realidad cotidiana. Todas las cuestiones que hemos encontrado en las páginas anteriores y que estaban vinculadas —aplazamiento de la absolución, alejamiento de las ocasiones de pecar, recaída en las mismas faltas, apreciación de las circunstancias (agravantes o atenuantes), evaluación de la gravedad de nuestros actos culpables, elección de los partidos más seguros— no podían resolverse sólo en los gabinetes. Cuando se quiera imponer a las masas el rigorismo bajo todas sus formas, no cesará de chocar contra la humilde cotidianidad de los hombres del montón. A este respecto vale la pena citar, según Jean Guerber, algunos fragmentos de las cartas de Monseñor Le Camus, obispo sin embargo jansenista de Grenoble en los años 1671-1707. Inquietándose ante una generalización del aplazamiento de la absolución, escribía:

> Necesitaría doscientos o trescientos años para administrar ese sacramento en una diócesis tan extensa como la mía[24] [...].
>
> [Arnauld] mismo concuerda conmigo en que, en la práctica, había que aportar a todas estas máximas muchos miramientos; que en los siglos más regulados había habido grandes temperamentos[25] [...].
>
> Que los que son denominados *potentissima et efficacissima vocatione* sigan ese movimiento a lo largo de toda su vida, ya estén en acciones de gracias continuas, ya respondan con fidelidad a la impetuosidad que los arrastra, pero que al mismo tiempo compadezcan a los que llevan una marcha más templada y tengan mucho cuidado de no desesperarlos pidiéndoles al comienzo de su conversión cosas de las que todavía no son capaces. Son los rebaños de Jacob lo que hay que llevar a pequeñas jornadas para no cansarlos, porque si no se volverían incapaces para seguir adelante[26].

---

[23] J. Guerber, *Le Ralliement...*, pp. 90-92.
[24] A. Ingold, *Lettres du cardinal Le Camus...*, París, 1892, p. 159.
[25] *Ibíd.*, p. 20
[26] *Ibíd.*, pp. 14-15.

CAPITULO XIV

SAN ALFONSO DE LIGORIO: JUSTO MEDIO Y BENEVOLENCIA*

Investigaciones puntuales, pero convergentes, parecen demostrar que el rigorismo en el confesionario, que a principios del siglo XIX seguía siendo la norma, fue entonces causa importante de deserción de los sacramentos[1]. La Iglesia católica se dio cuenta —aunque lentamente— de que había que volver a métodos más templados: los que aconsejó a mediados del siglo XVIII el fundador de los redentoristas, san Alfonso de Ligorio (1696-1787).

No sin encontrar muchas dificultades, Alfonso de Ligorio fue el iniciador de una «revolución copernicana» en la práctica de la confesión. Sin concesiones al laxismo, trató de tranquilizar, calmar y aliviar a los penitentes. A finales del siglo XIX, Adolf von Harnack (†1930), teólogo e historiador luterano, podía afirmar en un resumen penetrante:

> Ligorio es la antítesis exacta de Lutero y ocupó, en el catolicismo romano, el lugar de san Agustín [...]. Si se queda mucho más acá de los probabilistas descarados del siglo XVI, aceptó sin embargo plenamente su sis-

---

* Este capítulo apareció en la obra colectiva *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur*, París, Beauchesne, 1987, pp. 138-159 («Morale et pastorale de Saint Alphonse. Bienveillance et juste milieu»).

[1] J. Guerber, *Le Ralliement...*, pp. 84-87. Ph. Boutry, *Prêtes et paroisses...*, pp. 406-422.

tema, y en un número incalculable de cuestiones supo cambiar lo inaceptable en faltas veniales. Ningún Pascal se alzó contra él en el siglo XIX; al contrario, de año en año ha crecido la autoridad de Ligorio, el nuevo Agustín[2].

Este amplio vuelo histórico invita a mostrar de qué forma desvió e incluso modificó san Alfonso el movimiento que desde mediados del siglo XVII había arrastrado a la moral católica (y no sólo jansenista) hacia el rigorismo. Empezó siendo «probabiliorista». Pero su actividad sobre el terreno le fue apartando cada vez más de posiciones que le parecieron insostenibles en la práctica. A principios del siglo XIX, los defensores de san Alfonso, que entonces remaban a contra corriente, hicieron observar precisamente que el asceta napolitano —porque era muy duro consigo mismo— sólo había escrito «después de treinta años de ejercicio del santo ministerio», y en las misiones, cosa rarísima en los demás autores[3]. Insistieron en la «larga experiencia de este santo y sabio obispo que ejerció constantemente el ministerio hasta los noventa y un años»[4].

San Alfonso no consiguió elaborar su «sistema» sino tras largos tanteos y al precio de un pesado trabajo. La primera hornada (en 1748) de su *Teología moral* sólo estaba constituida por «anotaciones» sobre la obra de un jesuita alemán, Busembaum. Luego, otras ocho ediciones escalonadas entre 1753 y 1785 transformaron el único *in-quarto* del principio en tres pesados *in-folio,* en los que se han podido referenciar 70.000 remisiones a unos 800 autores[5].

Es entre 1757 y 1767 cuando la moral alfonsina adquiere su verdadera consistencia. 1757 es la fecha de publicación en italiano de *Instrucción práctica para un confesor,* muy pronto traducida a latín bajo el título de *Homo apostolicus* (ciento dieciocho ediciones hasta nuestros días). De ahí sacará la *Guía del confesor para la dirección de los campesinos* (1764). En 1762 aparece en italiano *Del uso moderado de la*

---

[2] A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Friburgo-en-Brisgau, Leipzig, 1894-1897, III, pp. 677-678. Citado en Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières,* p. 434.

[3] Fórmula del *Mémorial catholique* (menaisiano) en octubre de 1828, citado en J. Guerber, *Le Ralliement...,* p. 121.

[4] Fórmula del cardenal de Rohan, refugiado en Roma tras la caída de Carlos X, citado *ibíd.,* p. 123.

[5] L. Gaudé, prefacio de su edición de la *Theologia moralis,* p. XXIV. Th. Rey-Mermet, *Le Saint...,* p. 438.

opinión probable y en 1767 la decimosexta edición de la *Theologia moralis*, enriquecida con las tesis esenciales del autor, convertido además, en 1762, en obispo de Sainte-Agathe-des-Goths.

En el transcurso de esos años decisivos —y también después—, san Alfonso fue acercándose gradualmente a posiciones jesuitas moderadas, en particular en su concepción de la libertad. No ocultó su deuda respecto a ellos, escribiendo en 1756: «Si sostengo alguna opinión rígida contra uno u otro escritor jesuita, lo hago casi siempre apoyándome en la autoridad de otros escritores de esa Compañía. Confieso además que es de ellos de quienes he aprendido lo poco que he puesto en mis libros. Porque, en materia de moral (no cesaré de repetirlo), han sido y son todavía mis maestros»[6]. En el momento en que la Compañía fue suprimida por los Borbones, luego por Roma, san Alfonso fue considerado lógicamente como un «jesuita disfrazado» y entonces su *Teología moral* fue prohibida en España y Portugal.

Pueden resumirse en dos fórmulas la aportación del fundador de los redentoristas al terreno de la moral: justo medio y benevolencia. La edición de 1762 de la *Teología moral* contiene la siguiente y significativa advertencia: «Ocurrirá con bastante frecuencia que este libro no agrade a todo el mundo. Los partidarios de la benignidad o del rigor me encontrarán o demasiado severo o demasiado indulgente. Demasiado severo porque he tomado mis distancias en relación a unos autores numerosos y de peso. Demasiado indulgente porque he aprobado opiniones favorables a la libertad»[7].

Esta declaración debe completarse con otras dos, que denotan en su autor un coraje real, si tenemos en cuenta el contexto católico de la época: «Siempre me he esforzado por poner la razón por delante de la autoridad», etc. «No hay que imponer nada a los hombres, so pena de falta grave, a menos que la razón para ello no sea evidente»[8]. El padre Rey-Mermet tuvo razón al escribir que san Alfonso era, a este respecto, un «hombre de las Luces». Lo fue también por su desculpabilización de la ignorancia invencible. En el

---

[6] Alfonso de Ligorio, *Lettere*, ed. de F. Kuntz y Fr. Pitocchi, 3 vols., Roma, 1887-1890, III, pp. 23-24, citado por Th. Rey-Mermet, *Le Saint...*, p. 44, para todo este estudio debo mucho a ese libro.

[7] Íd., *Theologia moralis*, II, pp. 52-54, citado por Th. Rey-Mermet, *Le Saint...*, p. 439.

[8] *Ibíd.*, citado *ibíd.*

caso de una ignorancia de este tipo, el confesor, según aconseja san Alfonso, no debe avisar al penitente de la culpabilidad de sus actos anteriores, al menos si prevé que su amonestación será inútil. Porque transformará en enemigo de Dios a alguien que comete formal, pero no realmente, unos pecados[9].

¿Hizo avanzar el fundador de los redentoristas la teología del matrimonio? No es seguro. Mientras que Sánchez, Diana y otros «laxistas» habían defendido, como una opinión «probable», la legitimidad de las relaciones sexuales entre esposos «por placer»[10] (proposición condenada por Inocencio XI en 1679), san Alfonso mira aún el placer con ojos sospechosos. Se aleja desde luego del agustinismo —y esto es importante en su época— en la medida en que no ve en la procreación la única meta del matrimonio. Pero, molesto ciertamente por la condena de Inocencio XI, se suma —observa J. T. Noonan—, a una «doctrina de transición todavía bastante confusa». Mantiene la concepción muy culpabilizadora del pecado de la carne que tenía la Iglesia de su tiempo, en cualquier caso, por lo que se refiere a la sexualidad fuera del matrimonio. De ahí esa advertencia, asombrosa a nuestros ojos, que da a los confesores:

> Que se guarden de permitir a los prometidos ir a casa de sus prometidas, y a las jóvenes, lo mismo que a sus padres, de recibir a los prometidos. Porque es raro que en tales ocasiones los jóvenes no caigan en palabras o pensamientos vergonzosos, siendo incitación a pecar todas las miradas y palabras entre prometidos. Es moralmente imposible que conversen entre sí y no se sientan excitados a actos vergonzosos* que tienen lugar luego en la vida de matrimonio[11].

En la *Guía del confesor para la dirección de los campesinos,* san Alfonso hace notar con sentido común que un pecado mortal requiere el pleno conocimiento, el total consentimiento y, por último, la gravedad de la materia. Pero advierte, según la doctrina vuelta entonces corriente, que «la gravedad existe siempre en cosas cuya peque-

---

[9] *Ibid.,* IV, núm. 610, p. 635.

[10] En este punto es fundamental el libro de Tomás Sánchez sobre el *Sacramento de matrimonio,* editado en 1602, cfr. T. Noonan, *Contraception et mariage,* París, Cerf, 1969, pp. 412-416.

* He traducido literalmente este pasaje de san Alfonso. Pero hay que entender por «actos vergonzosos» los que se realizan fuera del matrimonio.

[11] Alfonso de Ligorio, *Praxis confessarii,* en *Opera moralia,* ed. Gaudé, Roma, 1912, t. IV, núm. 64, p. 562.

ñez no disminuye nada la malicia del pecado, como ocurre con la apostasía, la impureza, la simonía y el perjurio»[12]. Por tanto, no dibujemos de san Alfonso una silueta demasiado simplista, ni demasiado benigna.

Lo cierto es que su contribución decisiva en materia de moral se inclinó del lado de la benevolencia. Su proyecto global fue volver aceptables para la masa los mandamientos de Dios y de la Iglesia, y vivible la obligación de la confesión. En el siglo XIX, un anónimo rigorista le reprochará haberse «equivocado queriendo suavizar, tal vez demasiado, las penas de nuestras santas leyes»; y esa «ilusión» provenía de su «extremado deseo de hacer caminar a más personas por las vías de la salvación»[13]. Es, en efecto, esa intención la que explica su interpretación flexible del mandamiento de la confesión anual. Según las normas del concilio de Trento[14], en sentido estricto uno sólo está obligado a la confesión de los pecados mortales únicamente. Quien no sea culpable más que de faltas veniales, no está por tanto obligado, en rigor, a confesarlos al sacerdote. De cualquier modo afirma que siempre es bueno hacerlo en tiempo de Pascua[15].

Pero, si se ha cometido un pecado mortal, ¿hay que confesarse inmediatamente o esperar al período pascual? San Alfonso piensa, a buen seguro, que la primera solución es la mejor. Constata sin embargo que muchas gentes del pueblo no creen ofender a Dios dejando su confesión para Pascua, y escribe en una fórmula algo enrevesada pero cuyo sentido general es claro: «No niego que los pecadores, sobre todo si son incultos, pueden, en la mayoría de los casos e incluso casi siempre, ser excusados, por razón de inadvertencia, de la confesión retrasada de su pecado»[16]. San Alfonso estima además que no se debe exigir sino con prudencia una confesión general de un penitente cuyas confesiones puedan parecer dudosas. Apoyándose en el jesuita Paolo Segneri, afirma: «Hay que tener mucho cuidado de no imponer a los penitentes la repetición de sus confesiones, a menos que sea moralmente cierto que han sido inválidas»[17].

---

[12] Id., *Œuvres complètes*, t. 27: *Guide du confesseur...*, p. 179.
[13] Citado en J. Guerber, *Le Ralliement...*, p. 108.
[14] Véase más arriba, p.
[15] Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis*, VI, núm. 667, p. 688.
[16] *Ibíd.*, núm. 437, p. 435.
[17] *Ibíd.*, núm. 505, p. 515.

Respecto al aplazamiento de absolución, san Alfonso combate con toda claridad el rigorismo procedente de Arnauld. No es que pretenda blandir el perdón divino sin exigir del penitente signos serios de contrición. Es al sacerdote a quien corresponde apreciar éstos según una «probabilidad prudente». La «certeza moral» no le parece indispensable, «porque de otro modo casi nadie podría ser absuelto» —nótese de paso esta observación. El confesor juzgará «prudente y probablemente si el penitente se halla bien dispuesto»[18], siendo además una confesión espontánea un indicio de contrición «a menos que una presunción positiva lo obstaculice en sentido contrario»[19]. En cambio, más vale diferir la absolución de un penitente cuyas disposiciones son dudosas. Pero incluso en este caso, de conformidad con la tradición benévola anterior al rigorismo, san Alfonso admite una absolución «bajo condición», si el penitente «está en peligro de muerte, o si se tienen razones para temer que no vuelva a confesarse y se corrompa en sus pecados»[20].

Las recomendaciones sobre el aplazamiento de la absolución caras a Arnauld, y también a san Carlos Borromeo, se apoyaban sobre todo en la evidencia de las frecuentes recaídas de los pecadores en las mismas faltas. En la época de san Alfonso, la distinción explicada más arriba[21] entre «habitual» y «reincidente» está bien establecida y la *Teología moral* recuerda en qué consiste[22]: el «habitual» confiesa por primera vez un pecado que comete a menudo; el «reincidente» es aquel que cae una y otra vez en el mismo obstáculo después de haberse confesado ya de la falta.

Una vez memorizada esta definición, sin duda para no zarandear las categorías admitidas en su tiempo, san Alfonso no se detiene apenas en el caso del simple «habitual»: hay que absolverle si presenta los indicios comunes de contrición y de firme propósito[23]. Es hacia el «reincidente» hacia el que va toda su atención (veinte columnas frente una dedicada al *consuetudinario*)[24]. Preocupado, como siempre, por situarse en el justo medio y de no ceder nada al

---

[18] *Ibíd.*, núm. 460, p. 472.
[19] *Ibíd.*, núm. 459, p. 467.
[20] *Ibíd.*, núm. 432, p. 427.
[21] Véase p. 84.
[22] Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis*, VI, núm. 459, pp. 467-470.
[23] *Ibíd.*
[24] Cfr. J. Guerber, *Le Ralliement...*, pp. 281-297.

laxismo, detalla todos los «signos» de un arrepentimiento sincero que el reincidente debe dar.

Sin embargo, como el otro gran misionero italiano del siglo XVIII que fue Léonard de Port-Maurice —y debe subrayarse el acuerdo entre estos dos hombres que trabajaban sobre el terreno—, san Alfonso estima en línea general que las recaídas, incluso frecuentes, no son incompatibles con el propósito firme, y son, por tanto, susceptibles de absolución. Se trata de una pastoral opuesta a la del rigorismo. Dirigiéndose a los confesores, Léonard de Port-Maurice escribía:

> Yo no pretendo que los penitentes puedan librarse, de golpe, de un hábito inveterado; exijo sólo algunos esfuerzos necesarios de su parte para desarraigarlo. Si durante esos días de aplazamiento vuelven a caer en sus faltas ordinarias, pero con una frecuencia algo menor, no dejo de otorgarles la absolución, porque tales recaídas proceden más de la fragilidad que de la malicia. Ese poco de enmienda os asegura que hay esperanza de una enmienda más perfecta[25].

Habituado también a los casos concretos, san Alfonso juzga a su vez insuficiente la disminución de las caídas del penitente y constata que la absolución es a menudo un remedio mejor que el aplazamiento:

> Dios ayuda más al que tiene malos hábitos. Por eso, más que del aplazamiento de absolución, hay que esperar la mejoría de la gracia del sacramento [...].
>
> Algunos autores, que parecen querer salvar a las almas por el solo camino del rigor, dicen que los reincidentes se vuelven peores cuando han sido absueltos antes de ser corregidos. No obstante, maestros míos, me gustaría saber si todos los reincidentes despedidos sin la absolución y sin la gracia del sacramento, salen más fuertes y mejoran todos. ¡Cuántos he conocido en las misiones que, despedidos sin absolución, se entregaron al vicio y a la desesperación y durante muchos años omitieron confesarse[26].

Desarrollando y ampliando la misma pastoral, el futuro cardenal Gousset, el mismo que en el siglo XIX difundirá en Francia la

---

[25] Léonard de Port-Maurice, *Discorso mistico, morale,* núm. 14, 774, pp. 56-57.
[26] Alfonso de Ligorio, *Praxis confessarii,* núm. 77, pp. 132-133.

moral ligoriana, insistirá en la idea de que «los sacramentos están hechos para los hombres» y «no al revés»[27].

Las obras clásicas sobre la confesión, y por tanto las de san Alfonso, asocian lógicamente ocasiones de pecado, recaídas y aplazamiento de absolución. Tratándose de las primeras, el obispo napolitano mantiene como siempre una posición centrista. En su opinión, hay que demorar la absolución de todo aquel que no se aplique firmemente a huir de las ocasiones que de ordinario le conducen al pecado. Pero, teniendo en cuenta la rigidez oficialmente recomendada en la época, importa subrayar los matices por los que modera esa regla. Distingue, en efecto, «la ocasión voluntaria que se puede evitar fácilmente» de «la ocasión necesaria que no se puede evitar sin gran daño o escándalo»; «la ocasión lejana, que es aquella en la que se peca raramente, de la cercana, donde la caída siempre ha sido frecuente»; y, por último, la ocasión que está «en la vida misma» de aquella que no lo está.

Probablemente, tales distinciones no son nuevas; la última se encuentra por ejemplo en las *Instrucciones* de san Carlos. Pero san Alfonso saca de ellas, tal vez más que otros, consejos de prudencia destinados a los confesores. En última instancia, éstos son los mejores jueces de los casos particulares y los «médicos espirituales» de los penitentes: deben «aplicarles los remedios más adecuados a su curación». La obligación de huir de las ocasiones de pecar no puede ser rígida y absoluta. No siempre se puede forzar a un penitente a alejarse de ocasiones «necesarias» incluidas en el tejido de la vida cotidiana. Son entonces otros los remedios que deben recomendarse: el recurso a los sacramentos, la plegaria, una actitud vigilante. Antes de aplazar la absolución, el sacerdote también deberá considerar el caso en que el «penitente no pueda dejar de comulgar sin nota de infamia»[28].

En suma, el aplazamiento de absolución no puede vincularse de forma automática a la fuga, en realidad imposible, de todas las ocasiones de pecado. «La ocasión del pecado —escribirá en el siglo siguiente Monseñor Gousset remitiéndose a san Alfonso— no es propiamente un pecado en sí misma, y no entraña la necesidad de

---

[27] Th. Gousset, *Justification de la théologie morale du B. Alphonse-Marie de Ligorio*, Besançon, 1832, pp. 116, 141 y 152.

[28] Todo este §, según *Le Guide du confesseur...*, pp. 358-361.

pecar. La ocasión no es incompatible con un verdadero arrepentimiento y un firme propósito de no volver a caer»[29].

Al lado de las «ocasiones» del pecado, están también las «circunstancias» en que se comete: otro rompecabezas, ya lo hemos dicho, tanto para los confesores como para los penitentes. ¿Están éstos obligados a declarar las circunstancias que, sin alterar la especie del pecado, «agravan» sensiblemente su malicia? Muchos, incluso entre los que por norma general se encasillan entre los benévolos, se inclinaron por una respuesta afirmativa, sobre todo Melchor Cano, Soto, Suárez, Sánchez, Abelly. Y en ese punto se les unían rigoristas como Genet, Colet, Concina...

Desmarcándose de una posición que podía llevar a las almas escrupulosas a introspecciones agotadoras, san Alfonso opina en sentido contrario. Como santo Tomás, san Antonino, Azpilcueta o Vázquez, afirma: «A mis ojos, la opinión más probable es la que niega la obligación de confesar las circunstancias agravantes»[30]. Con la misma preocupación por aliviar a los fieles del peso de la confesión, asegura que no está uno obligado a declarar pecados que duda seriamente haber cometido[31], ni precipitarse al confesionario para reparar olvidos de buena fe. Basta con esperar la próxima confesión para confesar las faltas que se habían olvidado[32].

¿Son mortales o veniales los pecados que enuncia el penitente? Esta pregunta también era muy embarazosa. Aludiendo a su larga experiencia de misionero de la vida rural, san Alfonso sabe que, a menudo, la gente no es capaz de hacer por sí misma la distinción. «Los penitentes sin instrucción —escribe—, [...] responden al azar y dicen lo que les viene a la boca; es lo que demuestra la experiencia, como he visto por mí mismo un millón de veces. Porque si el confesor les hace la misma pregunta [¿consideran su falta venial o mortal?] un momento después responden todo lo contrario»[33]. Lo cual quiere decir, si leemos entre líneas, que muchas personas confiesan faltas que pueden parecer mortales al confesor, pero que sus autores no habían cometido con pleno conocimiento de causa.

---

[29] Th. Gousset, *Théologie morale*, II, p. 30. Referencia a la *Theologia moralis* de San Alfonso, VI, núm. 455, p. 464.

[30] Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis*, VI, núm. 468, pp. 479-482.

[31] *Ibid.*, núm. 478, p. 493.

[32] *Ibid.*, núm. 479, pp. 493-494.

[33] Íd., *Pratique du confesseur*, en *Œuvres complètes*, t. III de las *Œuvres morales*, París, 1842, t. 26, p. 266.

San Alfonso enseña que una falta venial puede volverse mortal de varias maneras. Pero, al mismo tiempo, atrae la atención de los confesores sobre un hecho: una falta mortal puede convertirse, a la inversa, en venial de tres modos: «O porque no se ha tenido plena percepción de ella, como ocurre a quien no está bien despierto, o se encuentra muy distraído, o sufre alguna perturbación imprevista, de suerte que no obra con pleno conocimiento; o porque el consentimiento no es perfecto y deliberado, o, finalmente, porque la materia es ligera en sí»[34].

Muy reveladora resulta la advertencia siguiente, que nos remite a una situación frecuente en la Italia de la época: «Si el penitente toma por pecado lo que no lo es, también debe instruirle el confesor. Debe observarse aquí que la blasfemia contra los muertos no es un pecado grave, de igual forma que no es pecado grave decir: *"potta* di Dio"*, porque esa expresión en lengua toscana no es más que una simple interjección que denota impaciencia»[35]. Y un consejo que debe relacionarse con el de Valère Régnault citado más arriba: «Es preciso que el padre confesor tenga cuidado de no exagerar demasiado la enormidad de los pecados que oye en confesión»[36].

Siguiendo esa línea de conducta, ¿cómo no subrayar lo que san Alfonso dice del adulterio entre los campesinos italianos? Constata que «ignoran su malicia». Por tanto se puede «prever que la amonestación [de esos pecados] será poco fructífera». En consecuencia, no es oportuno amonestar a quienes cometen habitualmente ese pecado. Nos encontramos en este caso ante una ignorancia invencible.

Esto invita a una digresión y nos hace tocar con la mano el desfase, especialmente grande en la edad del rigorismo, entre las exigencias morales del clero y el sentimiento de culpabilidad de los fieles. En 1666, Pavillon, obispo jansenista de Alet, exige a sus confesores que nieguen la absolución a ciertos bailarines de la diócesis. Porque su danza es tal que mediante «los saltos que los muchachos hacen dar a las muchachas de una manera infame se pone al desnudo, tanto a los ojos de los asistentes y de los transeúntes como a los de ellos mismos, lo que el pudor obliga a esconder más, elevándolas

---

[34] Id., *Le Guide du confesseur*, p. 180.

* Palabra vulgar toscana que designa el sexo de la mujer.

[35] Id., *Avertissements aux noveaux confesseurs*, en *Œuvres complètes*, t. 27, p. 44.

[36] V. Régnault, *De la prudence des confesseurs*, p. 130.

tan alto que sus faldas se separan y se levantan, de suerte que ellas descubren una parte de su cuerpo; con lo cual no solo la decencia cristiana queda mortalmente herida, sino que también la honestidad pública resulta cruelmente ofendida»[37]. Ciento cincuenta personas, hidalgos sobre todo, constituyen entonces un «sindicato» de protesta contra el mandamiento del obispo, quien «mediante una severidad excesiva se opone a las diversiones más inocentes y las convierte en crímenes»[38].

También san Alfonso, a quien volvemos, hubo de remontar una fuerte corriente sobre la penitencia que debía infligirse al pecador. Cierto que tenía de su parte la autoridad de muchos grandes nombres, cosa que no dejó de recordar[39]. Santo Tomás había escrito: «De igual forma que un médico no da un remedio tan fuerte que, por la debilidad del organismo, haga nacer un peligro mayor, así el sacerdote, por una inspiración divina, no siempre impone toda la pena debida por un pecado, a fin de no desesperar al enfermo y no apartarle completamente de la penitencia»[40]. Además había declarado: «Es más seguro imponer una penitencia más pequeña que la merecida antes que otra mayor. Quedamos más excusados ante Dios por una misericordia abundante que por una severidad demasiado grande»[41].

Gerson, san Antonino y san Francisco de Sales habían opinado en el mismo sentido y enseñado que sólo se debe dar al pecador una penitencia plenamente aceptada por él pero que cumplirá con exactitud. San Carlos concordaba con ellos situándose a igual distancia del rigor y de la debilidad. «El confesor —aconsejaba— debe ser muy circunspecto cuando ordene alguna satisfacción, o cuando imponga alguna penitencia, a fin de que no las imponga tan ligeras que el poder de las llaves resulte despreciado, ni participe en los pecados de sus penitentes. Tampoco debe imponerlas tan rudas o tan largas que los penitentes se nieguen a ejecutarlas, o, habiéndolas aceptado, no las cumplan por entero»[42].

---

[37] Este informe en el vol. XXXV de las *Œuvres* de Arnauld, pp. 474-481.

[38] *Ibid.*

[39] Por ejemplo en su *Pratique du confesseur*, t. 26, pp. 250-251.

[40] Citado por san Alfonso, *ibid.*; Tomás de Aquino, *Quodlibet*, III, art. 28, ed. Vives, t. XV, p. 428.

[41] Citado *ibid.*; Tomás de Aquino, *Opusc.*, 58, *De officio sacerdotis*, t. XXVII, p. 450.

[42] Carlos Borromeo, *Instructions aux confesseurs...*, p. 57.

Pero Arnauld, al defender el «restablecimiento de la penitencia»[43], no se equivocaba invocando los textos del concilio de Trento. A pesar de algunos matices, éstos se inclinan sin ambigüedad, en efecto, hacia la severidad en este terreno. Leemos en ellos (sesión XIV, cap. VIII):

Los sacerdotes del Señor, aconsejados por sus luces y su prudencia, deben ordenar satisfacciones saludables y convenientes con la naturaleza de las faltas y con las fuerzas de los penitentes, no vaya a ser que, si cierran los ojos sobre los pecados y se comportan con excesiva indulgencia hacia los penitentes, inflijan penas muy ligeras por delitos muy pesados y se vuelvan partícipes de los pecados de otro. No han de perder de vista que la satisfacción que imponen no es sólo una protección para una vida nueva y un remedio contra la debilidad, sino también una liberación de los pecados antiguos y un castigo. Porque las llaves no les han sido dadas a los sacerdotes sólo para desatar sino también para atar: ésas eran la convicción y la enseñanza de los Padres de otros tiempos[44].

Esta amonestación fue comprendida efectivamente como un mensaje de severidad por la Asamblea de los obispos franceses, que hizo imprimir en 1657 y difundir por el reino las *Instrucciones* de san Carlos. El prefacio redactado por orden de la Asamblea contiene este aviso: «[El concilio] advierte a los confesores que no se hagan cómplices de los pecados de otro, imponiéndoles penitencias ligeras por crímenes enormes, y ordenándoles seguir, en la imposición de satisfacciones, el movimiento del espíritu de Dios y las reglas de la prudencia cristiana, que las debe ordenar no sólo para expiar el pasado, sino para servir de preservativo para el futuro»[45].

No era, pues, fácil la tarea de san Alfonso al defender penitencias que no fuesen disuasorias. Por eso no vacila en inclinar hacia la indulgencia el texto tridentino que acabamos de citar:

En verdad, en el concilio de Trento se dice que la penitencia debe ser proporcionada a la gravedad de las faltas; pero al mismo tiempo se añade que los penitentes deben ser *"pro pœnitentium facultate, salutares et convenientes"*;

---

[43] A. Arnauld, *De la fréquente communion*, sobre todo el capítulo XXIII, pp. 447 y ss.

[44] *Conciliorum... decreta*, ed. G. Alberigo, p. 709.

[45] Carlos Borromeo, *Instructions aux confesseurs...*, prefacio, s. p. de la edición francesa ordenada por los obispos.

salutares, es decir, útiles para la salvación del penitente, y *convenientes*, es decir, proporcionadas no sólo a los pecados sino también a las fuerzas del penitente. De donde se sigue que no se puede mirar como saludables y convenientes las penitencias que los pecadores no pueden cumplir por la debilidad de su espíritu; porque tales penitencias deben ser, para ellos, más bien ocasión de perderse, cuando este sacramento se instituyó para que el pecador se corrija antes que para que dé satisfacción[46].

Otro especialista de las misiones del interior, el franciscano Léonard de Port-Maurice, expresaba entonces la misma convicción. Hay que relacionar por tanto, una vez más, a ambos predicadores.

Que ciertos confesores —aconsejaba Léonard— aprendan [...] a no imponer penitencias extravagantes e indiscretas [...]. Se suele hacer esta pregunta: ¿vale más dar una penitencia grave que una penitencia ligera? Yo respondo que (salvo ciertas reglas generales) [...], más vale inclinarse hacia la suavidad, sobre todo si el penitente no acepta una penitencia más fuerte, o salvo que se crea que no ha de cumplirla»[47].

Este consejo, cuando se generaliza su espíritu, explica la posición de san Alfonso en el gran debate sobre la opinión probable. Su celebridad procede, sobre todo, del valor con que se desmarcó de los rigoristas en este punto. Digamos sin embargo de nuevo que no tenía nada de laxista. Deseando proceder «con claridad en materia tan escabrosa»[48], detalla los cinco casos en que no se permite seguir una opinión simplemente probable: en el terreno de las cosas de la fe; cuando se trata de enfermedades a las que el médico debe aplicar los remedios más seguros (si es posible); en materia judicial, el juez debe pronunciarse según la doctrina más cierta; durante la administración de los sacramentos (salvo en los casos de necesidad absoluta, no obstante) cuando adoptar la opinión probable llevaría a perjudicar a otro.

Pero ocurre que dos opiniones contrarias respecto a una decisión moral pueden ser «igualmente probables» —es a este «equipro-

---

[46] Alfonso de Ligorio, *Pratique du confesseur*, en *Œuvres complètes*, t. 26, p. 250.

[47] Léonard de Port-Maurice, *Conférence morale sur l'administration du sacrement de pénitence* (llamada por lo demás *Avertissements... aux confesseurs*), en *Œuvres complètes*, VI, pp. 250 y 254.

[48] Durante todo este §, salvo indicación particular, sigo la *Guide pour la direction des gens des campagnes*, pp. 149-159.

babilismo» a lo que san Alfonso vinculó su nombre. En tal caso, a la conciencia individual le corresponde decidirse. La ley natural no es siempre tan evidente como creen los rigoristas. «Cuando constatamos —puede leerse en la *Teología moral*— que tantos hombres tan piadosos e incluso santos se enfrentaron unos a otros en tantos puntos que afectan a la ley natural, ¿es menester que digamos que algunos de ellos pecaron y fueron condenados?»[49].

Ampliando esas palabras y enlazando con una tradición que se remonta a santo Tomás, san Alfonso explica que no puede considerarse «suficientemente promulgada una ley sobre la que disputan los doctores [...]. Si Dios quiere hacer obligatoria una de sus leyes, debe hacerla evidente y notoriamente más probable. Dicho en otros términos, es moralmente cierto que esa ley no obliga, puesto que carece de promulgación suficiente [...]. El hombre conserva por tanto su libertad [de elección] mientras no esté atado por una ley promulgada.»

Desde esta afirmación, el obispo napolitano se remonta a una evidencia que le parece fundamental: la libertad del hombre es anterior a la ley. Esta es para el hombre, y no al revés. «Dios —asegura san Alfonso— hizo libre al hombre al principio y luego le obligó mediante preceptos, que sin embargo no pueden obligarle antes de serle manifiestos y conocidos con certeza y sin duda.» De donde se deduce —conclusión que se apoya, entre otros, en Gerson, Nider, san Antonino, Azpilcueta, Vázquez— que cuando la ley es prácticamente dudosa, no se peca «si para uno mismo se tiene una opinión defendida por algunos doctores, aunque contradicha por otros».

El padre Rey-Mermet habla de «humanismo de las Luces» y de «personalismo cristiano»[50]: así es como se ha comprendido históricamente la moral alfonsina. Invitaba al hombre moderno a asumir sus responsabilidades éticas y, por tanto, a asumir riesgos. Pero, al mismo tiempo, le tranquilizaba desculpabilizándolo cuando se decidía con total buena fe y rodeado de garantías serias.

---

[49] Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis*, I, núm. 174, p. 155.
[50] Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières*, p. 451.

CONCLUSION

La manera prudente y amistosa de confesar recomendada por san Alfonso de Ligorio fue ganando, en los siglos XIX y XX, al conjunto de la Iglesia católica. Pero no impidió la creciente deserción de los confesionarios, que había comenzado a mediados del siglo XVIII. Porque pervivía entero el problema más difícil de todos: el de la obligación de una confesión detallada que no conocieron ni la cristiandad ortodoxa ni la protestante.

En Francia, después de la Revolución, se vio a gentes que querían reanudar la costumbre de la misa dominical y volver a cumplir con Pascua. Pero refunfuñaban ante la idea de volver al confesionario y terminaron por alejarse de la Iglesia. En el siglo XIX se afirmará con toda claridad una hostilidad virulenta —sobre todo masculina— respecto a la confesión. Se le reprochará intervenir en la intimidad de los hogares, oponer la mujer al hombre, la religión a la política, la escuela confesional a la escuela laica, y la nostalgia del Antiguo Régimen al progreso republicano. Será denunciada como un abuso de poder. Sus adversarios perderán entonces completamente de vista sus objetivos mayores: tranquilizar y perdonar.

De todos modos, ¿cómo no encontrar al final la pregunta planteada al principio de este ensayo? ¿Tranquilizaba la confesión? ¿Ayudó verdaderamente a los penitentes a soportarse mejor a sí mismos, a estar más a gusto en su piel, y sentirse más contentos en la vida? La respuesta a semejante pregunta, a decir verdad demasia-

do amplia, no puede ser sino matizada. O, mejor dicho, hay respuestas, y no una sola.

Que el perdón divino transmitido por el sacerdote haya reconfortado y sacado adelante a unas almas ricas de una verdadera sensibilidad religiosa y moral está fuera de duda. Al margen de cualquier coacción legalista, se dirigían al confesor como a un «director de conciencia», amigo y confidente en quienes veían un guía seguro. Evidentemente, hay que considerar como un gran enriquecimiento cultural y un profundo refinamiento psicológico la práctica que se desarrolló en el siglo XVII, sobre todo entre las clases acomodadas, consistente en tener un «director de conciencia» a quien confiaban sus más íntimos secretos y que aceptaba dirigir a sus penitentes en la difícil navegación hacia la salvación.

Pero —sigamos insistiendo—, dejando a un lado esta situación privilegiada, y por supuesto minoritaria en la sociedad global, ¿tranquilizaba la confesión? Sí, cuando se trataba de personas que, teniendo conciencia de haber cometido un pecado mortal o pecados mortales, extraían de la absolución la certeza de escapar al infierno que los amenazaba. Y no, por el contrario, si se piensa, por un lado, en aquellas personas a las que perturbaba la enfermedad del escrúpulo, trampa sutil del demonio, y a las que la medicina eclesiástica no conseguía curar porque se preocupaban por una perfección más allá de lo razonable; y no si pensamos, por otro lado, en aquellas personas que sólo obedecían al precepto de la confesión anual (al cura de su parroquia) para satisfacer la costumbre y cumplir con Pascua sin atraer sobre ellos miradas reprobadoras.

Resulta imposible, a buen seguro, cuantificar estas diferentes categorías de clientes del confesionario. ¿Es excesivo suponer que los del último tipo fueron siempre numerosos? Sobre todo porque, a menudo, la escala de valores y los criterios de apreciación de las faltas no debían ser los mismos a un lado y otro de la rejilla del confesionario. Hemos podido captarlo en dos ocasiones en las páginas anteriores: los hidalgos del Languedoc no veían con malos ojos el hecho de levantar en alto a las chicas durante una danza folclórica, pero el obispo Pavillon se indigna ruidosamente por ello; y al contrario, san Alfonso, más comprensivo, renuncia a hacer comprender a determinados campesinos de Italia del Sur la gravedad del adulterio.

Podemos preguntarnos entonces, tanto en este caso como en muchos otros, en qué medida las dos partes del sacramento de la pe-

nitencia hablaban el mismo lenguaje, se situaban en el mismo universo y concebían el pecado mortal de la misma forma. Aunque los catecismos hayan difundido de forma masiva la antropología pesimista oficial sobre el pecado original y la gravedad de las faltas subsecuentes, podemos dudar que la masa de la población haya interiorizado realmente esa culpabilidad hereditaria y permanente que, de no producirse la redención, habría hecho merecedora del infierno a toda la humanidad. Muchos penitentes presurosos del sábado santo no tenían realmente necesidad de ser tranquilizados por el perdón del sacerdote. Su confesión no podía ser sino estereotipada y formal.

Cuando se deja el plano de la obligación y de la obediencia pasiva al precepto, ¿cómo dudar de que la civilización occidental recibió la huella profunda de una pastoral tan fuertemente marcada por la necesidad de la confesión? Sabemos que las misiones del interior, cuya importancia toda mide ya la historiografía contemporánea, tendían hacia la confesión general. Los fieles eran invitados vivamente a hacer, con ocasión del paso de los misioneros, una revisión de su vida, incluso una auténtica conversión personal. La comunión de toda la comunidad parroquial constituía luego el coronamiento y la consagración de las «buenas resoluciones» tomadas individualmente por cada uno de los feligreses tocados por la gracia.

Recordemos la batería de preguntas relativas a las circunstancias del pecado que se invitaba al penitente a plantearse o que el confesor se esforzaba por plantearle: ¿Quién? ¿Qué? ¿Dónde? ¿Por quién? ¿Cuántas veces? ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Cuándo? Este cuestionario se afinaba además mediante preguntas complementarias sobre las circunstancias «agravantes» o «atenuantes» y sobre la evaluación moral de las recaídas. Visto de lejos y desde arriba, este examen de conciencia sin concesiones encuentra su lugar natural en la historia del hombre occidental activo, lúcido e inquieto, nunca satisfecho de sí mismo, volcado hacia continuas mejoras de sí mismo y del prójimo. En lo cual se opone, casi palabra por palabra, al hombre tranquilo y sereno de la tradición budista e hinduista.

La confesión, si no siempre para otros al menos para uno mismo, fue uno de los caminos por el que nuestros antepasados progresaron hacia un conocimiento mejor del alma humana y hacia una mayor eficacia en la acción. Por eso, en mi opinión existió un vínculo entre las exigencias planteadas a la conciencia individual y

el discurso sobre el tiempo que dominaron a la vez, sobre todo a partir del Renacimiento, los hombres de Iglesia y los hombres de negocios. Ver claro en sí mismo y no derrochar el tiempo fueron dos reglas conjuntas que modelaron las mentalidades occidentales.

Los directores de conciencia de la catolicidad colocaron el listón muy alto. Estuvieron más atentos a las circunstancias «agravantes» que a las «atenuantes», se interrogaron sobre la calidad del arrepentimiento —¿contrición o sólo atrición?—, pidieron seguridades para el futuro antes de perdonar. Los incondicionales de la contrición pueden parecernos terriblemente elitistas e inhumanos, y lo fueron indiscutiblemente si nos quedamos en el plano de la confesión obligatoria que era, en efecto, la ley de la época.

Pero cuando exigían del penitente un «principio de amor a Dios», sin darse cuenta se deslizaban de la coacción a la libertad. Hacían como si todos los peticionarios de perdón fueran voluntarios. Invitaban entonces a no pensar ya en el infierno sino sólo en Dios, y les garantizaban a cambio el perdón sin medida que tranquiliza plenamente. A nosotros los historiadores nos corresponde distinguir mejor de lo que ellos mismos lo hicieron, esos dos escalones en los que sucesivamente se situaron, sin darse cuenta de que esa amalgama entre autoridad y libertad, confesión de precepto y paso espontáneo, falseaba todo su discurso sobre la confesión y el perdón.

En cualquier caso, de los pesados archivos de la confesión surgen, en mi opinión, varias líneas dominantes. La indulgencia en el confesionario tuvo sus desviaciones y el probabilismo sus excesos. Pero la amalgama de las acusaciones dirigidas contra ellos enmascaró la verdadera significación de un movimiento caritativo de comprensión de los penitentes y ridiculizó una voluntad legítima de adaptar la ética a las condiciones cambiantes de un mundo arrastrado por una revolución cada vez más rápida. Entre los siglos XVII y XVIII, la inmensa reflexión de la teología moral sobre la confesión penitencial llevó a poner progresivamente en duda la noción de «ley natural» y a conceder un valor creciente a la conciencia individual y a la responsabilidad personal. Un mensaje semejante sigue siendo actual.

Al concluir este informe, el lector me preguntará sin duda: ¿qué

conclusiones saca para hoy de las piezas aquí reunidas? ¿Es usted neutro frente a ellas, o piensa que aclaran el presente y trazan caminos de futuro? Y, en caso afirmativo, ¿cómo? No voy a esconderme ante estas preguntas, que son legítimas. Responderé, por tanto, distinguiendo dos planos: el de la práctica de la confesión en la Iglesia a la que pertenezco y el plano, más amplio, de la sociedad actual.

La Iglesia primitiva exigía el reconocimiento y la penitencia pública de las faltas que habían sido públicas. Nuestra justicia civil no obra de forma distinta. Pero cuando se trata de fallos íntimos, es y siempre será psicológicamente muy difícil exigir la confesión detallada a alguien, incluso sacerdote, que no es un amigo cercano. Toda la documentación reunida en el presente ensayo confirma el carácter casi insuperable de esa desventaja: sobre todo porque la confesión del penitente no va acompañada de ordinario de reciprocidad. Una cosa es dirigir sobre uno mismo la mirada sin complacencia del examen de conciencia, y otra desvelar ante otro los detalles y conclusiones de esa autocrítica personal.

Dios perdona en la Iglesia y por la Iglesia a los que se arrepienten. Pero también esa reconciliación puede realizarse —y con menores costos psicológicos— mediante «ceremonias penitenciales» en las que cada uno procede en el silencio de su alma a una revisión de su vida. A lo cual hay que añadir consideraciones prácticas. Sacerdotes cada vez menos numerosos no pueden ya desempeñar eficazmente el papel de «director de conciencia», salvo en casos muy limitados. Una «ceremonia penitencial» de una hora de reloj, si se lleva con seriedad, ¿no tendrá tantos frutos interiores como una confesión «privada» de diez minutos, incluso hecha al papa, en San Pedro, en vísperas de Pascua?

Ultima pregunta, esta vez en un plano más general: religión o no, la confesión (sin coacción alguna) y el perdón, ¿tienen sitio todavía en la civilización actual? ¿Es deseable que exista? Cuando uno se confiesa a sí mismo o cuando, eventualmente, confiesa ante otro que se ha obrado mal en tal o cual circunstancia, se reconocen los buenos fundamentos de un orden de valores y la legitimidad de la ley. Ahora bien, uno de nuestros problemas mayores en Occidente es el estallido de un código moral al que nuestros antepasados, mal que bien, daban su asentimiento. A partir de ese instante, o bien nuestra civilización occidental se derrumbará porque habrá perdido todos sus puntos de referencia, o bien tratará de volver a dotarse

de una ética, reajustable además, que reúna en torno a sus criterios un consenso bastante amplio. Montesquieu estimaba que no hay república sin virtud. De igual forma no hay sociedad digna de ese nombre sin ética. Tenemos que volver a dar un sentido a esta palabra.

En cuanto al perdón, constituye a mis ojos una de las aportaciones más preciosas del cristianismo a la historia humana. Evoquemos a este respecto algunos hechos reales. El primero concierne al carmelo de Auschwitz. Habiendo deseado públicamente que las religiosas instalasen su claustro fuera del perímetro del campo, no seré sospechoso de doble lenguaje en este debate. Estoy convencido de que pueden obedecer igual de bien a su vocación fuera del recinto prohibido. Pero en el nuevo local, donde espero que no pongan dificultades para instalarse pronto, seguirán ciertamente rezando «por las víctimas y por los verdugos». Sí, también por los verdugos. Ahí está la originalidad cristiana que puede parecer escandalosa. Pero el ejemplo de Cristo es formal: en el cadalso rezó por sus verdugos. Los cristianos no pueden hacer otra cosa que intentar imitarle, aunque no resulte fácil.

Esto se vio de forma casi sorprendente durante un proceso juzgado en Créteil hace unos años. Un joven había matado a una chica que se negaba a casarse con él. Ante el tribunal y la asistencia atónitos, los padres de la joven declararon, refiriéndose al Evangelio, que adoptarían como hijo al asesino de su hija. En este caso nos encontramos, probablemente, ante una decisión excepcional y una elección heroica. Nadie podrá nunca pedir a todos los padres que se encuentran en situación semejante mostrar una generosidad tan extraordinaria. No obstante, opongamos a este ejemplo conmovedor otro pavoroso: el de aquel libanés (¿cristiano?), visto en *Apostrophes* en septiembre de 1989, que no ocultó haber matado a varios centenares de musulmanes porque dos de sus hijos habían sido torturados y muertos. De un lado, un gesto de vida gracias al perdón; del otro, la locura asesina para vengarse.

En nuestras vidas individuales y colectivas el perdón (que no es el olvido) es un arco iris. ¡Ojalá brille mucho tiempo aún sobre nuestra tierra!